

UNIVERSIDAD AUTONOMA DE MADRID  
FACULTAD DE DERECHO

PRINCIPIOS DE LIBERTAD Y DERECHO DE LA HUMANIDAD.  
LA TEORIA DE LA JUSTICIA DE IMMANUEL KANT.

TOMO II

Tesis presentada para la obtención  
del grado de doctor por

José Luis Colomer Martín-Calero

Director:

Francisco Laporta San Miguel

Madrid, 1994

## INDICE DEL TOMO II

	Pág.
CAPITULO IV. LA TEORIA DEL DERECHO Y SU OBJETO, DERECHO Y COACCION. DERECHO ESTRICTO Y OBLIGACION JURIDICA.	504
1. <i>La Doctrina del derecho y su objeto. El derecho positivo.</i>	506
2. Antagonismo y poder. Derecho y acción humana en el mundo de la naturaleza.	520
3. La doctrina del derecho lo es de la obligación jurídica. El derecho subjetivo.	535
4. Derecho estricto y obligación jurídica: El punto de vista de la razón pura práctica.	542
5. Derecho, coacción y leyes de libertad.	556
5.1. La libertad externa como objeto del derecho estricto.	556
5.2. La coacción jurídica es coacción según leyes universales.	563
5.3. Generalidad y universalidad de la legislación jurídica. El formalismo de la <i>Rechtslehre</i> .	569

6.	Posesión y Derecho Privado. La doctrina kantiana de la propiedad.	582
7.	El problema de la relación entre derecho público y autonomía. De nuevo sobre la distinción entre principios y legislación. Comunidad jurídica y comunidad ética.	617
8.	Derecho y estado civil.	634
	8.1. El <i>Estado de naturaleza</i> . Significado y contenido normativo.	637
	8.2. Los factores constitutivos del derecho público: soberanía legal y adjudicación.	657
9.	La negación por Kant del derecho de Resistencia.	664
10.	De nuevo sobre derecho, justicia y la <i>Rechstlehre</i> .	694
11.	Iusnaturalismo y positivismo en la filosofía jurídica kantiana.	704

CAPITULO V.	LA FIGURA DEL CONTRATO SOCIAL EN LA OBRA KANTIANA. IMPERATIVO DEL ESTADO CIVIL E IDEA DE VOLUNTAD UNIVERSAL. LOS PRINCIPIOS DE LIBERTAD E IGUALDAD.	724
-------------	---	-----

1. La teoría del derecho es el lugar de la recepción por Kant de la figura del contrato. 726
2. Del estado de naturaleza al estado civil. 731
  - 2.1. El contrato originario no responde a la pregunta por el origen del estado civil. 731
  - 2.2. La constitución del Estado no se piensa en Kant según un modelo contractual sino que deriva del concepto racional de Derecho. 738
3. El contrato originario como criterio de justicia de la legislación jurídica. 747
  - 3.1. El contrato como *idea* regulativa de la razón. 750
  - 3.2. El valor práctico de la *idea* del contrato. 753
4. La *voluntad universal*: su carácter de posibilidad formal y *a priori*. 761
5. *Voluntad universal*, autonomía y derecho de la humanidad. 769
6. Teoría del contrato, fines individuales y bienestar general.El liberalismo empirista.



Rousseau. La posición kantiana.	780
7. El contenido de la idea de voluntad universal; su lugar y alcance en la teoría de la justicia.	799
8. El principio de libertad.	809
9. El principio jurídico de igualdad.	839
CAPITULO VI. LA TEORIA DEL ESTADO REPUBLICANO.	857
1. Soberanía jurídica efectiva y soberanía en la idea de República.	860
2. Forma del Estado y modo de gobierno.	876
3. El modo republicano de gobierno.	882
3.1. El gobierno representativo.	882
a. Representación por el poder público de la coacción jurídica.	885
b. Representación por el legislador de la idea de voluntad universal.	891
c. Gobierno representativo y "democracia" despótica.	895
3.2. La versión kantiana de la división de los poderes del Estado.	899
4. Las formas del Estado.	907

5.	El principio de ciudadanía.	915
5.1.	La condición de independencia del ciudadano. Contenido y crítica.	917
5.2.	Consentimiento efectivo de los ciudadanos y voluntad universal como principio de justicia. La distancia entre el Estado republicano empírico y su fundamento racional.	931
6.	El principio de <i>publicidad</i> : principio político y condición trascendental de justicia.	946

CAPITULO VII.	TEORIA DE LA JUSTICIA, POLITICA E HISTORIA FILOSOFICA.	956
---------------	---	-----

A)	TEORIA Y PRACTICA DEL REPUBLICANISMO.	957
1.	La confrontación con el empirismo conservador.	971
2.	El "político moral".	982
3.	Idealismo crítico y política prudente.	988
4.	Los objetivos políticos del político moral. Sociedad jurídica, cultura, ilustración.	994

5.	Estado y bienestar social.	1.000
B)	LA HISTORIA HUMANA DESDE EL PUNTO DE VISTA FILOSOFICO O COSMOPOLITA.	1.008
1.	El caos de las acciones humanas y el interés del historiador filosófico.	1.010
2.	Finalidad de la naturaleza y acción humana. La conciencia ilustrada.	1.017
3.	La idea de Progreso. Su significado práctico.	1.032
4.	La prioridad irreductible de los principios de la voluntad autónoma para la acción.	1.043
	BIBLIOGRAFIA	1.054

**CAPITULO IV**

**LA TEORIA DEL DERECHO Y SU OBJETO, DERECHO Y COACCION.**

**DERECHO ESTRICTO Y OBLIGACION JURIDICA**

**Cap. IV . LA TEORIA DEL DERECHO Y SU OBJETO, DERECHO Y COACCION.DERECHO ESTRICTO Y OBLIGACION JURIDICA.**

1. *La Doctrina del derecho y su objeto. El derecho positivo.*
2. *Antagonismo y poder. Derecho y acción humana en el mundo de la naturaleza.*
3. *La doctrina del derecho lo es de la obligación jurídica. El derecho subjetivo.*
4. *Derecho estricto y obligación jurídica: el punto de vista de la razón pura práctica.*
5. *Derecho, coacción y leyes de libertad.*
  - 5.1 *La libertad externa como objeto del derecho estricto.*
  - 5.2 *La coacción jurídica es coacción según leyes universales.*
  - 5.3 *Generalidad y universalidad de la legislación jurídica. El formalismo de la Rechtslehre.*
6. *Posesión y Derecho Privado. La doctrina kantiana de la propiedad.*

7. El problema de la relación entre derecho público y autonomía. De nuevo sobre la distinción entre principios y legislación.
8. Derecho y estado civil.
  - 8.1 El estado de naturaleza. Significado y contenido normativo.
  - 8.2 Los factores constitutivos del derecho público: soberanía legal y adjudicación.
9. La negación por Kant del derecho de resistencia.
10. De nuevo sobre derecho, justicia, y la *Rechstlehre*.
11. Iusnaturalismo y positivismo en la filosofía jurídica kantiana.

## 1. LA DOCTRINA DEL DERECHO Y SU OBJETO. EL DERECHO PUBLICO.

Aunque el interés que primordialmente me guiaba en el capítulo precedente era uno bien distinto, en él ha quedado establecido de manera suficientemente clara que es la legislación externa lo que caracteriza estricta o definitivamente al derecho -o define la noción de *derecho estricto*-. En torno a esta noción, la del derecho estricto como sistema de principios acompañados por la coacción externa, o externamente legislados, se constituye la *Rechtslehre*.

Una vez que nos situamos en el ámbito y sistema de ésta debo, en primer lugar, dar cuenta de las expresiones "*derecho natural*" y "*derecho positivo*" que, si bien no son objeto de desarrollo detenido -en el sentido de una explicación sistemática, detallada y específica de los mismos- aparecen reiteradas en momentos destacados de la exposición de aquella doctrina.

La contraposición entre "*derecho natural*" y "*derecho positivo*" se presenta inicialmente en Kant con dos significados diversos, al hacerse depender de dos distintas consideraciones:

a) La primera de ellas aparece utilizada cuando Kant escribe:

"El Derecho como doctrina sistemática se divide en Derecho Natural, que descansa en principios 'a priori' y Derecho positivo o estatutario, que procede de la voluntad del legislador"<sup>1</sup>.

La índole misma de los *principios* o *leyes* (en el sentido inicial u objetivo de "principios") que ya conocemos es, en este primer caso, el criterio diferenciador: *derecho natural* se llama al conjunto de los principios de la razón práctica para las relaciones entre arbitros, esto es, de aquellas "leyes externas (...) cuya vinculatoriedad puede ser conocida a priori por la razón"<sup>2</sup>. El *derecho natural* es el conjunto de los principios de justicia o, en el sentido que nos ha ocupado durante muchas páginas, el *derecho racional*.

El *derecho positivo* se contrapone así al *derecho racional* como aquél cuyos principios o imperativos son meros mandatos de una voluntad (arbitrio) externa coercitiva que establece la vinculación, por lo que sus principios son , en relación con los de la razón práctica, "arbitrarios"<sup>3</sup> o "casuales"<sup>4</sup>:

---

<sup>1</sup>     IDD p. 97, Ak. 237.

<sup>2</sup>     IDD p. 67, Ak.224.

<sup>3</sup>     Lecciones p.60, Ak. 261-262.

<sup>4</sup>     I.D.D. p.73, Ak. 227.



"*Ius positivum* es el que se origina en el arbitrio humano; *ius naturale*, en cambio, es aquel en que la razón examina la naturaleza de las acciones.

(...) El *ius positivum* contiene mandatos, mientras que el *ius naturale* alberga leyes en su seno"<sup>5</sup>.

b) En el segundo de los significados que aquél par terminológico adopta, no es ya el carácter de los principios mismos lo que establece la distinción, sino que ésta gira en torno a la existencia de legislación externa de aquéllos, esto es, de la coacción externa pública que asegura el cumplimiento de los mismos. El *derecho positivo* contiene, desde esta perspectiva, todas las leyes (incluidas, por supuesto, aquéllas leyes de justicia o principios de la razón pura práctica) externamente legisladas:

"El conjunto de leyes para las cuales es posible una legislación externa se llama teoría del Derecho (*Ius*). Si esta legislación es real, se llama teoría del Derecho positivo (...)"<sup>6</sup>.

El derecho que, como *natural*, se opone a este segundo sentido de *derecho positivo* es aquél cuyas leyes son, por tanto, sólo leyes de razón en tanto no legisladas externamente. Se trata por tanto del "derecho en el estado de

---

<sup>5</sup> Lecciones p.73, Ak. 273.

<sup>6</sup> I.D.D. p.77, Ak. 229.

naturaleza"<sup>7</sup>.

En la mayor parte de las ocasiones en que las expresiones *derecho natural* y *derecho positivo* son utilizadas por Kant es el primero de los dos sentidos señalados el que subyace a ellas. Para la segunda posibilidad, ya la *Introducción* presenta en sus últimas líneas los términos *derecho privado* y *derecho público*:

"La división superior del Derecho natural no puede ser -como a veces se pretende- la división en Derecho Natural y Derecho social, el primero de los cuales es llamado Derecho privado, y el segundo, Derecho público. Al estado de naturaleza, en efecto, no se opone el estado social, sino el civil, ya que en aquél puede haber perfectamente sociedad, aunque no civil, es decir, una sociedad que asegure por leyes públicas lo mío y lo tuyo; por lo cual el Derecho en él se denomina Derecho privado"<sup>8</sup>.

Es esta terminología -*derecho privado* frente a *derecho*

---

<sup>7</sup> *ibid* p. 108 (Ak. 242) Ha sido G. Lumia quien ha mantenido (1960, pp. 73 y 74) más claramente los términos que aquí he expuesto sobre la dualidad del uso de "derecho natural" y "derecho positivo".

Para el autor italiano,

"I due significati per un verso coincidono, in quanto nello stato di natura non rige altro diritto che quello che scaturisce dai principi a priori della ragione(...). Per altro verso, invece, essi non coincidono affatto, e viene meno, in conseguenza, l'asserita identità del diritto naturale col diritto privato" (loc.cit.p. 74).

<sup>8</sup> *Ibid* pp. 107-108, Ak. 242.

civil o público- la que el conjunto de la *Rechtslehre* consagrará para referirse a la ausencia de legislación pública externa, de aquéllos principios o leyes de libertad externa, o a la presencia efectiva de esa legislación.

Ahora bien, el más importante -en el uso kantiano- de los sentidos de *derecho natural*, como derecho de leyes de razón a priori no se opone al concepto de derecho civil o público, o *derecho positivo* en el sentido que hoy daríamos a este término (como lo hace el significado central para Kant de *derecho positivo* como *estatutario*<sup>9</sup>); el concepto de derecho que designa los principios racionales de justicia no puede confrontarse, sino más bien todo lo contrario, al derecho legislado externamente.

Si el derecho como *derecho estricto* ha sido ya diferenciado de la moral en general por la legislación externa (coactiva) de sus leyes (a partir de la idea de justicia o de *derecho racional*<sup>10</sup>), el concepto de *derecho civil o público* (o, si se quiere hablar de *derecho positivo* recuérdese que debe ser aquí en el segundo, y minoritario, sentido con que hemos caracterizado el término) es el concepto central de la *Rechtslehre* que es, como se muestra a lo largo de sus páginas, una "teoría" del mismo. Por eso es tan importante que, lejos de poder identificarse aquél

---

<sup>9</sup> Recuérdese que en éste, el legislador es "autor de la ley misma, y no sólo" de "la vinculatoriedad según la ley" (I.D.D. 73, Ak.-227, pp.103-104).

<sup>10</sup> Vid supra Capítulo III, § 4.

con el conjunto de mandatos de un legislador o "leyes" de las que éste es autor - *derecho estatutario*-, no se opone, en su ámbito de referencia, al *derecho natural* o derecho de principios *a priori* en su contenido<sup>11</sup>.

En las *Lecciones sobre la ética* se presentaba ya la relación entre estos conceptos en términos según los cuales el derecho estricto "es o bien *positivum seu statuarium*, o bien *ius naturale*"<sup>12</sup>. A lo largo de la *Doctrina del derecho* existe el mismo tipo de relación entre *derecho natural* y *derecho civil* o *público*, por el que los principios racionales del primero forman el núcleo de contenido o principio del segundo.

"El *derecho natural* en el estado de una constitución civil (es decir, el que puede deducirse de principios *a priori* para ella) no puede ser dañado por las leyes estatutarias de esta última, de ahí que continúe en vigor el principio jurídico(...) porque la constitución civil es únicamente el estado jurídico por el que a cada uno sólo se le asegura lo suyo, pero no se le fija ni se le determina"<sup>13</sup>.

---

<sup>11</sup> Así Krieger escribe que la distinción kantiana es "categóricamente" la "distinción entre un derecho natural 'natural' y un derecho natural 'civil'- (...) asignando al primero el derecho privado y el derecho público exclusivamente público exclusivamente al segundo" (1975 p.208).

<sup>12</sup> p. 73, Ak. 273.

<sup>13</sup> D.D. p.70, Ak.256.

Volveré sobre este punto de las relaciones entre el contenido del derecho natural, o sus principios, y la *constitución civil*. Me interesa ahora insistir en el modo en que, en algunos lugares destacados de su obra central sobre este objeto, se contempla la relación entre uno y otro conceptos como una relación que no es de exclusión o alternativa, ya que uno y otro se obtienen como respuesta a cuestiones diferentes y según criterios independientes entre sí, de manera que ambos pueden y deben darse unidos en el derecho según su Idea, ésto es, en el "derecho civil racional" (o, en expresión de Giuseppe Lumia, "derecho natural público"<sup>14</sup>.

"Si por derecho natural entendemos sólo el no estatutario, por tanto, únicamente el derecho cognoscible *a priori* por la razón de todo hombre, también pertenecerá al derecho natural(...) la justicia distributiva (*iustitia distributiva*) tal como puede conocerse *a priori*, según su ley, que tiene que dictar su sentencia (*sentetia*).

(...) Todo esto pensado sólo atendiendo a condiciones jurídicas *a priori*, sin tener en cuenta cómo ha de establecerse y organizarse realmente una tal constitución (para lo cual se requieren estatutos y, por tanto, principios empíricos)."<sup>15</sup>

---

<sup>14</sup> (1960) p.75. En el mismo sentido, Gómez Arboleya, 1982, 519.

<sup>15</sup> D.D. p.124 (Ak.296-297). Véanse además, recogiendo el mismo planteamiento, D.D. pp, 80 y 81(Ak. 264), 84-85 (Ak.267), 117(Ak. 291), 128 a 131(Ak. 300-302) y 136-137(Ak. 306).

El carácter complejo de la noción de *derecho público* -que contiene por sí sólo todo el intento de una filosofía del derecho que es la *Rechtslehre*- y la reaparición de la dualidad *derecho natural-derecho positivo*, no deben oscurecer, en todo caso, que la coacción externa de sus principios es condición definitiva del concepto de derecho que es el objeto de la *Rechtslehre*; y así ésta lo es del derecho legislado coactivamente (o "*derecho positivo*", en el sentido correspondiente de este término). Tiene razón Umberto Cerroni cuando dice que la pretensión de conservar, para la explicación de Kant, una categoría de derecho que subsuma los dos tipos vistos, y la correspondiente necesidad de seguir entendiendo como derecho también la legislación no externa y no coercible, no parece que contribuya a resolver el problema de fondo sino que solamente lo aplaza<sup>16</sup>.

La "*realidad de la legislación externa*" configura la teoría del derecho positivo, ya desde las primeras líneas de ésta<sup>17</sup>; y, "*la teoría del derecho natural*", recuérdese así mismo, se refiere directa y necesariamente a aquélla en cuanto su significado básico en la *Rechtslehre* es el de formular los principios "*inmutables*" o "*fundamentales*" de

---

<sup>16</sup> Cerroni, 1962, pp.49-50; y continúa : "La questione ci pare invece un'altra: si tratta di approfondire la comprensione proprio de quel diritto stretto su cui del resto converge l'attenzione di Kant nello sviluppo della trattazione comprovando con ciò stesso che, al di là dei residui terminologici, el suo tema é di enucleare la sfera di una legislazione positiva coercibile". (*ibidem*).

<sup>17</sup> IDD p.77, Ak. 229.

tal "legislación positiva"<sup>18</sup>. No es ya, como apostilla Goyard-Fabre, el "derecho ideal" el objeto del que se ocupa la metafísica kantiana del derecho, sino que, por el contrario, "ésta quiere ser una reflexión sobre el concepto del derecho que implica necesariamente y que manifiesta el derecho positivo"<sup>19</sup>.

### El derecho equívoco.

La delimitación definitiva de la *Rechtslehre* tiene, en fin, su lugar clásico en el tratamiento kantiano de los supuestos del llamado derecho equívoco, en el cual las razones y exigencias de justicia, configuradoras de la idea práctico-moral de derecho (del ámbito de la teoría de la justicia), son, sin embargo, excluidas de aquélla en base al criterio de la legislación (y así de la coacción externa) que la configura.

De los dos supuestos que Kant contempla bajo el rótulo *derecho equívoco* -los de la equidad y el estado de necesidad-, es el primero el que primordialmente debe ser traído aquí a colación<sup>20</sup>. Y quiero llamar la atención sobre el hecho de que su explicación por Kant es importante no sólo desde el interés que en este momento nos ocupa,

---

<sup>18</sup> *Ibid* pp. 78 y 79, Ak. 229 y 230.

<sup>19</sup> 1975, p. 76.

<sup>20</sup> Al supuesto de estado de necesidad atenderemos específicamente en un momento posterior de este capítulo (cifr. *infra* p. 36 y 37).

sino que lo es también -y en relación más estrecha con el núcleo de mi trabajo- de cara a las tesis mantenidas en el capítulo precedente: la existencia en Kant -como parte de su filosofía moral- de una teoría de la justicia constituida por principios y exigencias sustantivas, resumidas en la consideración del "derecho de la humanidad en las interrelaciones entre arbitrios" y que Kant concibe como un concepto puramente racional, o moral, de derecho. La doble perspectiva se muestra radicalmente en el principio de equidad que es derecho equívoco pues es, en términos de nuestro autor, "derecho sin coacción" (*ein Recht ohne Zwang*)<sup>21</sup>.

Uno y otro puntos de vista aparecen ya en las *Vorlesungen*, en las referencias al supuesto mencionado que en ellas se encuentra: si en ciertos momentos de su exposición se destaca que "la equidad constituye un derecho, pese a que no otorgue autorización alguna para coaccionar al prójimo"<sup>22</sup>, en otros se afirma que "el *ius equitatis* no es un derecho externo, y es únicamente válido *coram foro conscientiae*", ya que la noción de derecho se hace equivalente a la de derecho coercitivo:

---

<sup>21</sup>     IDD 88, Ak. 234.

<sup>22</sup>     Lecciones p.257, Ak.433.



"En la esfera del *ius positivum et naturale* se trata siempre del *ius strictum* y no del *ius equitatis*, pues éste sólo compete a la ética"<sup>23</sup>.

El "derecho de equidad" es contrapuesto por Kant, claro está, a los deberes de benevolencia por su fundamento o "principio objetivo"<sup>24</sup>, que es el derecho de la humanidad<sup>25</sup>. En la primera afirmación pesa decisivamente, por el contrario, la referencia al "tribunal de la conciencia", única posible en ausencia de legislación externa. En las mismas *Lecciones* se ha distinguido ya entre un "derecho general" en el que tienen cabida el *ius equitatis* y un "derecho coactivo"(o *stricto* ), único al que "la ética se contrapone"<sup>26</sup>.

El doble significado del término "derecho" reaparece en el Apéndice a la *Introducción a la doctrina del derecho*, que contiene el tratamiento más conocido de la equidad como "derecho equívoco". El *derecho stricto* se une aquí también necesaria o definitoriamente a "la facultad de ejercer la

---

<sup>23</sup> *Ibid* p.74, Ak. 273.

<sup>24</sup> En las mismas líneas de las *Vorlesungen* se recuerda, en efecto, que "las leyes pueden ser competencia del derecho o de la ética según su contenido, más también según el motivo de su aplicación" (*ibid.* 74, Ak. 273). Kretschmann escribe sobre el mismo objeto que; " (...) although it relates to a matter of Right (...) it is not referable to the forms of Right -which cannot be other than strict". (1962 p.254).

<sup>25</sup> *Ibid.* p.257, Ak. 433.

<sup>26</sup> *Ibid*, p.73, Ak. 273.

coacción", condición que falta en el caso "que es posible pensar" de "un Derecho en sentido amplio ( *ius latum*)".

¿Por qué persistir en este uso equívoco del término Derecho? La razón es reiterada por Kant en las páginas que contemplamos: las exigencias para el arbitrio (principios de la razón práctica) a que el término se refiere son exigencias similares "según su fundamento" racional, ésto es, son exigencias de justicia o del derecho de la humanidad:

" Considerada objetivamente, la equidad no es en absoluto un motivo de apelación al deber (*Pflicht*) ético de otros, a su benevolencia o bondad, sino que aquel que exige algo basado en la equidad se apoya en su derecho (...) <sup>27</sup>".

Y sin embargo ese derecho no puede ser coactivamente realizado en tanto "le faltan las condiciones necesarias, de acuerdo con las cuales el juez podría determinar en qué medida o de qué manera deberían serle [a su titular] satisfechas sus pretensiones" <sup>28</sup>.

---

<sup>27</sup> IDD p.89, AK. 234.

<sup>28</sup> *Ibidem*. Las razones de Kant para justificar esta ausencia de condiciones de coercibilidad de las exigencias de equidad (que excluye así a ésta del ámbito del derecho estricto) son sólo referidas de pasada, y desordenadamente, en éstas páginas de la *Rechtslehre*. Detrás de la explicación más reiterada, la de la incapacidad de aquéllas razones de poder ser hechas valer ante un tribunal, o confirmadas por él, se hallan indudablemente consideraciones no estrictamente empíricas (de "posibilidad de hecho"), sino de índole en buena parte

El criterio práctico-moral "de lo que es de justicia" (y así "derecho" en el sentido correspondiente del término) deja de coincidir con la condición de coercibilidad, esto es, con la exigencia de lo que es derecho desde el punto de vista de la legislación:

"La equivocidad surge de la confusión entre los dos fundamentos, objetivo y subjetivo, ante la razón y

---

normativa, o referidas a la decisión por el juez según principios ciertos (véase, por ejemplo, *IDD 90, Ak. 234*). En general los argumentos de Kant parecen oscilar entre aquéllos cuyo carácter es más propiamente normativo (referidos al "derecho" que la otra parte también puede alegar, en tanto fundado en el contrato suscrito - *IDD 90, Ak. 234* - o en "lo convenido" - *Lecciones p. 257, Ak. 433* -), y los de carácter más técnico; así la ausencia de "pruebas pertinentes" para "evidenciar" la razón de las pretensiones de equidad (*Lecciones, ibid.*). Las preferencias de los intérpretes que se han detenido en este punto varían entre unas y otras posibilidades: Giuseppe Lumia (1960, p. 48) se detiene en las del primer tipo para mostrar su poca fuerza concluyente, en tanto que Mautner prefiere la versión del conflicto entre derechos (1979 p. 552) que en términos objetables es presentada también por Bobbio (vid. *infra*), y De Ruvo utiliza esta misma explicación para argumentar "las insuficiencias de la doctrina del Derecho y de la moral kantianas en general" desde una decidida preferencia por las categorías correspondientes de Christian Thomasius (1961 pp. 75-79). Una conclusión crítica similar desde esta cuestión es obtenida por Brown, 1962, pp. 42-43. Desenfocada, en fin, desde los propios planteamientos kantianos, me parece la opinión de Kretschmann según la cual "not to decide on the basis of strict law is to open the door to selfish interest and sentiment which Kant abhors" (1962, p. 234 nota 27). Pienso que unas y otras razones encuentran su lugar más adecuado en la teoría kantiana del derecho positivo, y que sus fundamentos se hallan en las nociones de ley pública, adjudicación por un juez según principios ciertos, etc. esto es, los valores del derecho público en la doctrina kantiana (como se sabe nada original en este punto) que son los de certeza y previsibilidad en las relaciones, igualdad ante la ley positiva, etc. González Vicén ha explicado acertadamente estos rasgos de la construcción del derecho positivo en la *Metafísica de las costumbres* de la que nosotros nos ocuparemos más tarde (aún siendo colaterales al interés primordial de nuestro trabajo).

ante un tribunal, del ejercicio del Derecho"<sup>29</sup>.

El criterio de la legislación externa es confirmado, una vez más, como el criterio último o condición necesaria para el concepto de derecho que es objeto de la *Rechtslehre*<sup>30</sup>; ésta lo es del *ius strictum*. Este concepto no elimina o suprime, sin embargo, el "concepto moral de derecho" o de *justicia* con el que, por el contrario, entra concebiblemente en conflicto:

"El lema(*dictum*) de la equidad, es verdad, reza que el Derecho(*Recht*) más estricto constituye la mayor injusticia(*Unrecht*)"(...), pero este mal no puede remediarse por una determinación acerca de lo que sea Derecho en el caso, pues aunque se trata de una exigencia jurídica, ésta aquí pertenece tan sólo al fuero de la conciencia (*forum poli*), mientras que toda cuestión acerca de lo que es Derecho en un caso concreto tiene que hacerse valer ante el Derecho positivo (*forum soli*)"<sup>31</sup>.

---

<sup>29</sup> IDD p. 94 Ak. 236. Véase sobre la misma diferenciación entre los "fundamentos objetivo y subjetivo" de lo que es conforme a *Derecho*, referido esta vez a la "situación de necesidad", *ibid.* pp. 92-93, Ak.235. Cífr. en este sentido Aune 1979, p. 146.

<sup>30</sup> En términos de Gregor, "lo que se sigue de aquí es que nuestros deberes perfectos hacia otros, nuestros deberes según principios de justicia, no pueden ser exhaustivamente tratados en la *Rechtslehre*" (1963. p.45 nota 27).

<sup>31</sup> *Ibid.* 91, Ak. 235. Lo que he venido diciendo acerca del uso definitivo del término "derecho" en la *Rechtslehre*, y, más concretamente, acerca del papel que consiguientemente pasa a desempeñar la noción de derecho racional, de fundamento del derecho positivo (*v.supra*), me lleva a

## 2. ANTAGONISMO Y PODER. DERECHO Y ACCION HUMANA EN EL MUNDO DE LA NATURALEZA.

El derecho público se define, frente a la idea "puramente racional" de derecho o *justicia*, por la legislación coactiva -desde fuera- de sus principios, que lo son de la libertad externa del arbitrio. Este rasgo distinto nos conduce a un ámbito específico de la teoría del derecho al situarnos en la realidad fenoménica de la acción humana, de la acción en tanto pertenece al mundo de la naturaleza. Conflicto, razón práctico-instrumental y poder efectivo de coerción, son los ingredientes básicos de la noción de *derecho* que ahora me interesa.

El escrito *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita* tiene especial interés para este objeto, y ya desde sus primeras palabras que nos sitúan en la perspectiva apropiada, la de "las manifestaciones fenoménicas de la libertad de la voluntad", las cuales "se

---

considerar preferible la formulación de ese conflicto en términos de "justicia versus legalidad" que en términos de "derecho ideal versus derecho positivo" (las dos expresiones en Lumia, 1960 p.48). Bobbio prefiere, a su vez, referirse a la contraposición entre un "derecho según justicia" y un "derecho según equidad" (1969, p.134), en términos que, desde mi perspectiva, oscurecen precisamente la idea de justicia -como distinta, en este caso, a derecho estricto- que me ha interesado destacar. Para Thomas Mautner, a su vez, se trata (en el ejemplo del salario con que Kant ejemplifica el carácter "equivoco" del "ius equitatis") de la equivocidad de un deber, que es legal en tanto deriva de un derecho de otro, no siéndolo en cambio por su condición de incoercible. "The difficulty for Kant is the employer's duty both is and is not a legal duty. It is not a legal duty because coercion is impermissible and the decision is one for the employer's conscience alone; it is a legal duty, since it arises from the servant's right" (1979, p.552).

hallan determinadas, lo mismo que los demás fenómenos naturales, por las leyes generales de la Naturaleza"<sup>32</sup>.

Tendré ocasión de ocuparme más adelante del sentido más profundo que tiene el tratamiento por Kant de la acción humana en la Naturaleza, y que tiene lugar en el marco de una "filosofía de la historia"<sup>33</sup>, ciñéndome aquí a lo directamente imprescindible para la cuestión que me ocupa.

Los términos "antagonismo" y "conflicto" resumen la situación de partida de la interacción fenoménica entre seres de libre arbitrio. La expresión afortunada con que Kant explica aquélla es, como resulta bien conocido, la de *insociable sociabilidad*:

"Entiendo en este caso por antagonismo la insociable sociabilidad de los hombres, es decir, su inclinación a formar sociedad que, sin embargo, va unida a una resistencia constante que amenaza perpetuamente con disolverla (...). El hombre tiene inclinación a entrar en sociedad(...). Pero también tiene una gran tendencia a aislarse; porque tropieza en sí mismo con la cualidad insocial que le lleva a disponer de todo

---

<sup>32</sup> p. 39, Ak. VIII, p. 15.

<sup>33</sup> *Infra.* Cap. VII.

según le place y espera, naturalmente, encontrar resistencia por todas partes, por lo mismo que sabe hallarse propenso a prestársela a los demás"<sup>34</sup>.

El concepto de acción humana que, sintética pero inequívocamente, aparece en el texto citado, es el que corresponde a las capacidades *técnica* y *pragmática* del sujeto de libre arbitrio. El ser humano es, como sabemos, agente según una disposición que le lleva al uso de cualesquiera objetos para sus fines infinitos y para ello "emplea su razón, significando con todo ésto su capacidad técnica o destreza específica de animal racional"<sup>35</sup>.

Más allá, el uso pragmático de la razón, contempla también a los otros individuos como instrumentos, siendo así la "capacidad para utilizar diestramente a otros hombres de acuerdo con sus propias intenciones"<sup>36</sup>. Pues bien, el derecho es producto fenoménico de esas disposiciones y de la situación de interacción que ellas presiden que, lejos de ser una situación momentánea o circunstancial, describe la esfera entera de la cultura y la historia en su conjunto<sup>37</sup>.

---

<sup>34</sup> Idea p.46, Ak.VIII pp.20-21.

<sup>35</sup> Antropología p.223, Ak.VII p.323.

<sup>36</sup> Ibid, Ak. VII p.322

<sup>37</sup> "Que el mundo está en el mal es una queja tan antigua como la historia (...) de modo que ahora (pero este ahora es tan antiguo como la historia) vivimos en lo último del tiempo, el último día y la ruina del mundo están a la puerta (...)".

La historia como conflicto es historia de la naturaleza, y ello en más de un sentido, ya que no sólo lo es de nuestras acciones o interrelaciones fenoménicas -empíricamente conocidas- de individuos empíricos (de sujetos de libre arbitrio "patológicamente" motivados por objetos de la facultad de desear), sino que, para Kant, sólo es posible dar cuenta, con sentido, de aquélla suponiendo una "intención de la Naturaleza" tras la apariencia caótica de los acontecimientos que contiene<sup>38</sup>.

Las capacidades y disposiciones -todas- del animal racional que es el hombre, y su completo desarrollo en el conjunto de la especie, son el objetivo -y el testigo a la vez- de ese designio de la naturaleza, encomendado al hombre mismo -a sus condiciones como ser natural<sup>39</sup>. Pues

---

Esto escribe Kant en *La Religión* (p.29, Ak. VI p.19), añadiendo poco después que "la historia de todos los tiempos habla demasiado poderosamente en contra" de la opinión de que "el mundo progresa de lo malo a lo mejor" (*Ibid.* 30, Ak. 19-20). Ahora bien, a la vista de éstas líneas, debemos inmediatamente recordar que nuestra perspectiva ahora es diferente de la que Kant adopta al abordar el problema del "mal en la naturaleza humana", ya que, como él mismo se ocupa reiteradamente de aclarar en las páginas siguientes de la misma obra, "el término naturaleza" significa "lo contrario del fundamento de las acciones por libertad" y está así "en directa contradicción con los predicados de moralmente bueno y moralmente malo" (*ibid.* 31, Ak. 20-20). En efecto: "Toda propensión es física - esto es: pertenece al albedrío del hombre como ser natural- o es moral - esto es: perteneciente al albedrío del mismo como ser moral.- En el primer sentido no se da ninguna propensión al mal moral; pues éste tiene que surgir de la libertad, y una propensión física (que está fundada en impulsos sensibles a algún uso de la libertad, sea al bien o al mal, es una contradicción". (*ibid.* p.40, Ak.31, *cífr.* igualmente pp. 374, 37-38 y 44; Ak. 25,29 y 34-35).

<sup>38</sup> Idea, pp. 42-45, AK 18-21.

<sup>39</sup> Idea, pp.42-45, Ak.18-21.



bien, la índole de estas condiciones (de la racionalidad técnico-pragmática) conduce al patrón conflictual de vida de la especie -la historia- que se revela, en efecto, como el medio adecuado para el fin propuesto.

El "antagonismo" es "el medio de que se sirve la Naturaleza para desarrollar todas sus disposiciones"<sup>40</sup>, pues sólo "la resistencia" que el individuo humano encuentra en los demás para el logro de sus fines subjetivos, para los que busca utilizar a los otros como medios, permite el ejercicio de los talentos exigido por aquél<sup>41</sup>. Aún más, las más destacadas de las pasiones -"apetitos dirigidos exclusivamente de unos hombres a otros hombres, no a cosas"<sup>42</sup>- propias de la vida en sociedad, "pasiones de la cultura", se agrupan bajo la común "inclinación a poder tener influencia en general sobre los demás hombres"<sup>43</sup> o "a tener en su poder las inclinaciones de los demás hombres, poder dirigirlas y determinarlas según los propios designios", que es la "inclinación que más se acerca a la razón práctica técnica, esto es, a la máxima de la inteligencia"<sup>44</sup>. Los hombres son "despertados

---

<sup>40</sup> *Ibid*, p.46, Ak. 20.

<sup>41</sup> *Ibid* pp.46 y 47, Ak. 20-21.

<sup>42</sup> *Antropología* p.1645, Ak 268.

<sup>43</sup> *Ibíd*em p.168, Ak 268.

<sup>44</sup> *Ibid*. En *La Religión* escribe Kant en un sentido enormemente próximo y bajo el epígrafe "De la disposición original al bien en la naturaleza humana":  
"De este amor así mismo procede la inclinación a procurarse un valor en la opinión de otros; y

o enderezados" por estas pasiones -"el ansia de honores, poder o bienes"<sup>45</sup>- de la mutua e insociable dependencia, sin las que, por "poco amables" que sean, "los talentos quedarían siempre adormecidos (...) y los hombres, tan buenos como borregos no darían a su existencia un valor mayor de la que tiene la de éstos"<sup>46</sup>.

"Los impulsos naturales, las fuentes de la insociabilidad y de la resistencia absoluta, de donde nace tanto daño, pero que al mismo tiempo, conducen a nuevas tensiones de las fuerzas y, así, a nuevos desarrollos de las disposiciones naturales, delatan también el ordenamiento de un sabio creador y no la mano chapucera o la envidia corrosiva de un espíritu maligno"<sup>47</sup>.

El Derecho es, a la vez, la consecuencia por excelencia y el medio esencial o hilo conductor de ese proceso finalista de la historia humana. El derecho surge en ésta y, por tanto, es realidad fenoménica o de hecho, como

---

originalmente, es cierto, sólo el valor de la igualdad: no conceder a nadie superioridad sobre un mismo, junto con un constante recelo de que otros podrían pretenderla, de donde surge poco a poco un apetito injusto de adquirirla para sí sobre otros (...) en tanto que la naturaleza sólo quería usar de la idea de una emulación semejante (que en sí no excluye el amor mutuo) como motivo impulsor en orden a la cultura". (p.36, Ak. VI p.27).

<sup>45</sup> Antropología pp.167-171, Ak. VII 270-274; *Idea* pp.46-47, Ak.VIII p.21.

<sup>46</sup> *Idea*, loc. cit.

<sup>47</sup> *Ibidem* p.48, Ak. 21-22.

producto de las capacidades racional-pragmáticas de los seres humanos (siendo, además, el vehículo necesario del desarrollo de aquéllas).

Realmente una y otra consideración tienen un mismo significado: pues el hombre en tanto sujeto de razón instrumental es el hombre que actúa según los motivos de la naturaleza, los objetos de su facultad de desear, esto es, de su sensibilidad, son como sabemos los fundamentos últimos de su arbitrio tras de todas las mediaciones correspondientes que permiten hablar también aquí de "razón". Por eso Kant vuelve una y otra vez a hablar de "acción, o coacción, de la Naturaleza", insistiendo en separar esta constricción de la naturaleza<sup>48</sup> hacia la legalidad de nuestras acciones de la genuina motivación racional de la voluntad libre.

Ahora bien la génesis histórica del derecho fundamenta éste en su sentido de orden efectivo. El componente del concepto complejo de "derecho público", al que ya hemos hecho referencia, que en el actual contexto se destaca como relevante, es el del orden en el que los arbitrios

---

<sup>48</sup> "El hombre quiere concordia, pero la Naturaleza sabe mejor lo que le conviene a la especie y quiere discordia" (*Idea* p.48, Ak. 21).  
A la vez, la "acción de la naturaleza" sólo puede realizarse por medio de las inclinaciones y la racionalidad instrumental del sujeto de las mismas (esto es, sólo puede consistir en acción humana por fines, siendo éstos los fines de la sensibilidad), pues sólo así es compatible con la misma noción de acción humana, de un sujeto de libre arbitrio (que, recuérdese, actúa "por motivos y no por estímulos"). Cfr. *Idea* p.44, Ak. 19 e *infra* capítulo final.

antagónicos se someten o doblegan a reglas que permitan su coexistencia mutua o compatibilidad impidiendo el efecto autodestructivo de su desarrollo sin freno. Pues el antagonismo es medio de la Naturaleza sólo "en la medida en que este antagonismo se convierte a la postre en la causa de un orden legal de aquellas (disposiciones)"<sup>49</sup>. "Derecho" se relaciona en los lugares correspondientes de la exposición kantiana con las nociones de "orden legal", "legislación efectiva", "sometimiento", "coerción" o "poder de imposición".

El paso al que la Naturaleza nos conduce, fin de ésta en nuestra historia como seres empíricos -"el problema mayor del género humano, a cuya solución le constriñe la Naturaleza"-, es el de la construcción de una "sociedad civil que administre el derecho en general". Pues el fin de la Naturaleza para la humanidad sólo en esa sociedad civil puede lograrse:

"La condición formal bajo la cual tan sólo puede la naturaleza alcanzar su última intención es aquella constitución de las relaciones de los hombres unos con otros que permite oponer en un todo, llamado *sociedad civil*, una fuerza legal a los abusos de la libertad, que están en recíproco antagonismo, pues sólo en esa constitución puede darse el más alto desarrollo de

---

<sup>49</sup> Idea 46, AK 20. Sobre el derecho como hilo conductor de la historia filosófica de Kant, Cifr. André Tosel, 1988, pp. 26 y ss.

las disposiciones naturales"<sup>50</sup>.

En términos ya célebres se expresa, poco después, la misma noción de derecho que, en su génesis como concepto con un referente empírico, es poder de sometimiento:

"El hombre es un *animal* que, cuando vive entre sus congéneres, *necesita de un señor*.(...) Necesita un *señor* que le quebrante su propia voluntad y le obligue a obedecer a una voluntad valedera para todos, para que cada cual pueda ser libre"<sup>51</sup>.

El "poder irresistible" que produce el *derecho* como legislación coactiva<sup>52</sup> es producto del cálculo, esto es, de la inteligencia técnico-práctica -racionalidad orientada a los fines del individuo como ser natural- de quien "desea una ley que ponga límites a la libertad de todos" y sabe que su misma inclinación le lleva a sustraerse a ella<sup>53</sup>.

<sup>50</sup>

K.U. p.349, Ak 432.

"Solo en sociedad, y en una sociedad que compagine la máxima libertad, es decir, el antagonismo absoluto de sus miembros, con la más exacta determinación y seguridad de los límites de la misma(...). Por esta razón, una sociedad en que se encuentre unida la máxima libertad bajo leyes exteriores con el poder irresistible, es decir, una constitución civil perfectamente justa, constituye la tarea suprema que la Naturaleza ha asignado a la humana especie(...)". (Idea pp.48-49, Ak. 22).

Y "sólo dentro del coto cerrado que es la asociación civil, esas mismas inclinaciones producen el mejor resultado". (Ibid. p.49, Ak. 22)

<sup>51</sup>

Ibid. pp 50-51, Ak. 23.

<sup>52</sup>

"El estado sometido a una legislación exterior universal (es decir, pública), acompañada de poder, es el estado civil". (D.D. 69-70, Ak. 256).

<sup>53</sup>

Idea p.50, Ak. 23.

Son los móviles de nuestra naturaleza sensible los que fundamentan la acción racional hacia la institución de sometimiento de nuestros arbitrios que es primordialmente el derecho<sup>54</sup>. Este, y con él la sociedad civil -que es, por tanto, "patológicamente provocada"<sup>55</sup>- son, entonces, fruto de la necesidad:

"La necesidad es la que fuerza al hombre, tan aficionado, por lo demás, a la desembarazada libertad, a entrar en este estado de coerción; necesidad la mayor de todas, a saber, la que los hombres se infligen entre sí, ya que no pueden convivir ni un

---

<sup>54</sup> La explicación teleológica del estado jurídico a partir de los efectos destructivos del antagonismo de la libertad arbitraria, que "obliga" -instrumental o pragmáticamente- a los individuos a adoptar una constitución civil, se traslada también en 1784 al plano de las relaciones entre Estados en una primera, pero rotunda, aproximación a lo que será su tratamiento de las relaciones entre Estados, la guerra y el estado jurídico internacional en 1793, 1795 y 1797, "La misma insociabilidad que obligó a los hombres a entrar en esta comunidad es causa, nuevamente, de que cada comunidad, en las relaciones exteriores, esto es, como Estado en relación con otros Estados, se encuentre en una desembarazada libertad y, por consiguiente, cada uno de ellos tiene que esperar de los otros ese mismo mal que impulsó y obligó a los individuos a entrar en una situación civil legal" (*Idea* p.52, Ak. 24). La intervención de la Naturaleza cumple en este ámbito una tarea similar, y lo hace utilizando idénticos recursos (*ibid.* p.52 y 53, Ak.24). Lo que, retrospectivamente, podemos afirmar de los Estados -constituciones legales interiores- ya existentes, podemos esperarlo en lo que hace a "la libertad bárbara de los Estados" en las relaciones exteriores de unos con otros. Esto es, que por la situación de antagonismo entre ellos se vean obligados a entrar en un "estado civil mundial o cosmopolita, de pública seguridad estatal" (*Ibid.* pp. 55-56, Ak pp.25-26). La guerra es, también aquí, "un medio ineludible para la cultura y la libertad". (*Comienzo Conjetural*, pp.85-86, Ak.VIII p.121).

<sup>55</sup> *Ibid* p. 47, Ak. 21.

momento más en medio de su salvaje libertad".<sup>56</sup>

Pero hay más: la misma disposición técnico-pragmática del hombre como ser de la naturaleza, y su modo de racionalidad correspondiente (que conduce al antagonismo, y a través de éste, por la necesidad que nos impone, al derecho como legislación coactiva) va a configurar el sentido mismo del derecho en sus mecanismos de funcionamiento y motivación, en relación con nuestra condición de sujetos de libre arbitrio, es decir, en su configuración como instrumento motivador de seres cuya racionalidad es dependiente de móviles de la naturaleza.

De ahí la concepción del derecho en términos casi totalmente mecanicistas que Kant trasladará a la *Metafísica de las costumbres*. En ella la coacción como técnica de motivación de nuestro arbitrio se sirve de las mismas inclinaciones "egoístas" de la sensibilidad para conducir las -como motivaciones interesadas de un arbitrio racional- en la dirección adecuada para la formación del orden buscado. La racionalidad de la voluntad libre que se da a sí misma, individualmente o conjuntamente con otras, principios de libertad -principios morales-, no deja aquí el más mínimo rastro: necesidad, coacción, arbitrio libre guiado a la acción por móviles de la sensibilidad, son todos ellos conjuntamente aspectos de la heteronomía que caracteriza esencialmente el mundo de la naturaleza y es

---

<sup>56</sup> *Ibid* p.49, Ak. 22.

rasgo definitorio preeminente del derecho como parte de éste. Los términos propios de Kant merecen ser ampliamente citados aquí:

"El problema es el siguiente: 'He aquí una muchedumbre de seres racionales que desean, todos, leyes universales para su propia conservación, aun cuando cada uno de ellos, en su interior, se inclina siempre a eludir la ley. Se trata de ordenar su vida en una constitución de tal suerte que, aunque sus sentimientos íntimos sean opuestos y hostiles unos a otros, queden contenidos, y el resultado público de la conducta de esos seres sea el mismo exactamente que si no tuvieran malos instintos'. Este problema tiene que tener solución. Pues no se trata de la mejora moral del hombre, sino del mecanismo de la Naturaleza, y el problema es averiguar como se ha de utilizar ese mecanismo natural en el hombre para disponer las contrarias y hostiles inclinaciones de tal manera que todos los individuos se sientan obligados a someterse a las leyes y tengan que vivir por fuerza en pacíficas relaciones, obedeciendo a las leyes"<sup>57</sup>.

La consideración del derecho, contemplado sólo como legislación externa, como producto de la naturaleza, debe completarse con una mínima referencia -sólo de pasada en este momento- a la consideración del mismo como fin de la

---

<sup>57</sup> Paz Perpetua p.126, Ak. VIII p. 366.



naturaleza, es más, como fin esencial o decisivo del plan de ésta (para el desarrollo de las disposiciones humanas): "la constitución estatal" o "el principio jurídico" son, en términos repetidos del propio Kant, el "*fin propio*" del plan de la Naturaleza "del que la historia en su conjunto puede considerarse la ejecución"<sup>58</sup>. Dicho estado jurídico es, además, el límite de lo que -en la misma dirección conocida- la naturaleza puede proponerse, en tanto el ámbito de la moralidad, de la voluntad libre, le es radicalmente inasequible -sabemos que su mismo principio o fundamento es contradictorio con ella. "El progreso del género humano", en la historia concebida en estos términos, puede serlo sólo en la "legalidad de las acciones", "sin que para ello tenga que aumentar lo más mínimo la base moral del género humano", esto es, sin que se pueda afirmar aquél progreso "de la moralidad en el sentir"<sup>59</sup>.

Pero si la naturaleza no puede producir -a través de su instrumento del derecho entendido como coacción de conductas y así pura heteronomía- nada más que legalidad de esas conductas, este fin, referido a un estado de cosas en el mundo de la sensibilidad, no puede agotar todo el significado de la concepción teleológica o sabiduría providente de la naturaleza -ser el fundamento de la misma-

---

<sup>58</sup> *Ibidem* p.127, Ak. 366-367 e *Idea* p. 57, Ak. 27 *vid.infra* Cap. VII.

<sup>59</sup> "Si el género humano progresa..." pp.114 y 115, Ak. VII pp. 91-92. *Vid.* También Enrique M.Ureña, 1979, pp. 46 y 47.

y ello porque esta concepción de fin hace a tal "idea de la historia" incompatible con la causalidad mecánica como categoría del entendimiento <sup>60</sup>.

Luego el fin último como fundamento deber ser otro, un fin referido al ser racional (aunque de ello no vamos a ocuparnos ahora). Éste no puede ser *fin* de la Naturaleza en el sentido de que ésta pueda ser considerada autora de su realización (ni siquiera a través de nuestras capacidades técnico-pragmáticas, que es el sentido que hemos dada más arriba a la acción de la Naturaleza). Tampoco el Derecho en el sentido más pleno del término que se refiere a la legislación externa conforme a la idea racional de "derecho" -y no al mero sometimiento de los arbitrios- puede ser *fin* a realizar de la Naturaleza en tanto, por el contrario, sólo puede serlo de los hombres actuando según principios de libertad. En lo que se refiere a los seres humanos como sujetos de voluntad racional, lo más que nuestro juicio reflexionante puede esperar de la naturaleza es la cooperación en la creación de condiciones para la realización de sus fines como seres de razón (nouménicos).

El derecho (legislación coactiva) es, hasta aquí, orden de coexistencia que limita la libertad arbitraria y evita, por ello, los efectos destructivos del antagonismo entre individuos o entre Estados, proveyendo las condiciones de posibilidad de la cultura y de la *ilustración* de

---

<sup>60</sup>

*Infra Cap. VII.*

los individuos y los pueblos <sup>61</sup>. Cultura e ilustración posibilitan la realización del estado jurídico conforme a la idea racional de Derecho (la sociedad civil conforme a la idea de justicia). Aún más, sólo la cultura y la ilustración permiten el desarrollo por los individuos de sus propios principios de conducta y la articulación según éstos -como principios autónomos- de pautas de interrelación entre sujetos de libertad:

"Y así transcurren los primeros pasos serios de la rudeza a la cultura, que consiste propiamente en el valor social del hombre(...) y, mediante una continuada ilustración, conviértese en fundación de una manera de pensar que, a la larga, puede cambiar la ruda disposición natural para la diferenciación moral en principios prácticos determinados y, de este modo, también la coincidencia a hacer de la sociedad, patológicamente provocada, un todo moral "<sup>62</sup>.

---

<sup>61</sup> Cifr., por ejemplo, *Idea* pp.59 y 60, Ak 28.

<sup>62</sup> *Idea* p.47, Ak. 21.

### 3. LA DOCTRINA DEL DERECHO LO ES DE LA OBLIGACION JURIDICA. EL DERECHO SUBJETIVO.

La "Doctrina del derecho", en tanto doctrina de la legislación externa de principios de acción, lo es de la realización de esos principios y, por eso, es doctrina de la coacción, como motivación o vinculación a aquéllos (del mismo modo que la doctrina de la virtud es la de la autocoacción del arbitrio para el cumplimiento de las leyes de libertad). O, dicho de otro modo, la formulación del *Principio del Derecho* como mandato -"obra externamente de tal modo que el libre ejercicio de tu arbitrio pueda conciliarse con la libertad de todos según una ley universal"<sup>63</sup>- pone en primer plano la cuestión de la vinculación a dicho principio del arbitrio subjetivo. Y esa constricción es, en el derecho, y lo es definiendo el mismo concepto de derecho, la de "un poder externo que unifica desde fuera la ley y el impulso subjetivo"<sup>64</sup>.

La *Rechtslehre* incorpora en su *Introducción* la concepción del derecho estricto como la coacción que hemos visto que necesariamente es en el mundo de la historia:

"El derecho estricto puede ser representado también como la posibilidad de una coacción recíproca general

---

<sup>63</sup> IDD p.81, Ak. 231.

<sup>64</sup> Fabio Fiore, 1987, p. 251.

coincidente con la libertad de todos según leyes generales".<sup>65</sup>

Este título del quinto apartado de la *Introducción* es insistentemente explicitado en los párrafos que lo desarrollan. El principio del derecho, recuérdese<sup>66</sup>, no requiere ni puede vincular el arbitrio a la acción por razón de su mismo carácter de principio racional o de libertad ("no espera ni exige que yo mismo limite mi libertad (...) por razón de dicha obligación <sup>67</sup>"). Entendido como coacción externa que doblega los arbitrios para posibilitar su coexistencia, el derecho deja de lado cualquier referencia a la convicción de los agentes de tratarse mutuamente como fines en la constitución de sus principios de determinación, se olvida como hemos visto en las páginas anteriores de apelación alguna a la moralidad de la voluntad<sup>68</sup> hasta el punto de que "el problema del establecimiento de un Estado tiene siempre solución aún

---

<sup>65</sup> IDD p.83, Ak. 232.

<sup>66</sup> Cifr. Supra § Cap. II.

<sup>67</sup> IDD pp 81-82, Ak. 231.

<sup>68</sup> Desde su perspectiva de comprensión del pensamiento kantiano a partir de las ideas básicas de antagonismo y unidad, Hans Saner distingue las dos vertientes ("legal" y "moral") del conflicto de las libertades y de la "búsqueda de la unidad en el uso" de éstas. En el primer caso, esa tarea se lleva a cabo: "(...)by devising external laws to bring everyone's freedom into accord with everybody else's and to make legal void all forms of civil strife (...)". Sólo en el ámbito de la ética (como doctrina de la virtud) se intenta aquella tarea: "By citing inner laws to align the principle of subjective volition with a general will and thus prevent the struggle between opposites of licenses". (1973 pp. 305 y 306).

cuando se trate de un pueblo de demonios"<sup>69</sup>.

La misma idea, que ya conocemos, de la organización de las acciones mediante la técnica de motivación de éstas, -la coacción- que permite su compatibilidad como un mecanismo de organización de fuerzas en equilibrio satisfactorio por la utilización inteligente de los componentes de esas fuerzas, parece inspirar decisivamente la concepción estricta del derecho que preside la *Rechtslehre*. La pura "reglamentación", o síntesis mecánica, que sería para muchos el derecho de la *Rechtslehre*<sup>70</sup>, hace algo más que insinuarse en las famosas líneas de la *Introducción*, en que la coacción se justifica como fuerza que se opone a otra fuerza contraria, a su vez, a una acción ("la resistencia que se opone al obstáculo de un

---

<sup>69</sup> Paz Perpetua p.126 Ak, 366.

<sup>70</sup> Solari insiste en esta caracterización que apoya su tesis interpretativa de contraposición radical entre moral y derecho: "La coazione(...) scaturisce dalla natura stessa del diritto che e forza tra altre forze e partecipa della rigidità e inesorabilità delle leggi meccaniche" ("Scienza e metafisica del diritto in Kant", 1926. vfd 1949, p. 214. Vid. así mismo, y sobre esta interpretación, Battaglia, 1931 p. 611)

Tambien Georges Vlachos, cuya interpretación de la doctrina kantiana es bien otra (y más deudora de toda su complejidad) se refiere a "ese derecho que se halla desprovisto de todo elemento de racionalidad intrínseca y se sitúa en las antípodas de la idea de autonomía y de persona (...) hasta hacernos preguntarnos si no hay un desplazamiento global del derecho desde el dominio de la autonomía hacia el de una reglamentación mecánica y, por tanto, heterónoma" (1962, pp. 276-277).

efecto favorece este efecto y coincide con él") <sup>71</sup> y en la posterior "exposición " del concepto de derecho:

"En una pura intuición *a priori*, sirviéndose como analogía de la posibilidad de los movimientos libres de los cuerpos bajo la ley de la equivalencia del efecto y la reacción"<sup>72</sup>.

El concepto del derecho definido mediante la coerción por un poder externo se separa, por tanto, radicalmente de la ética y se contrapone a ésta:

"El Derecho estricto -es decir, el que no contiene nada ético- es aquél que no exige otro fundamento de determinación del arbitrio que simplemente los de naturaleza externa, pues se trata de un Derecho puro al que no se ha mezclado ningún precepto ético. Un derecho estricto sólo puede denominarse aquél que es completamente externo"<sup>73</sup>.

Lo que venimos diciendo puede y debe verse compendiado en la noción de obligación jurídica o legal que Kant hace corresponder a esta noción de derecho y que, como he reiterado sobradamente, es lo que le distingue de la moral,

---

<sup>71</sup> *IDD* p.82, Ak 231.

<sup>72</sup> *Ibid.* 85, Ak. 232-233. Sobre ésta "intuición", véase Susan Shell 1980 p.125.

<sup>73</sup> *Ibid.* 84, Ak 232.

al ser -en el caso de aquél- constituida por la coacción desde el poder de la acción conforme a la ley. Este concepto de la obligación específicamente jurídica que "no exige, recordemos, otro fundamento de determinación del arbitrio" que el de naturaleza externa, evita, cuando nuestro punto de vista es estrictamente el del derecho, otra apelación a un segundo elemento referido a "la vinculatoriedad según la ley"<sup>74</sup>.

La perspectiva que distingue la doctrina del derecho de la moral en general, también en lo que concierne a la teoría de la justicia, excluye la cuestión de la obligación ética, que atiende a la aceptación o adopción autónoma por el arbitrio de la ley moral como principio de su acción<sup>75</sup>.

En fin, y para concluir brevemente este punto, la exposición por Kant del concepto de derecho subjetivo nos permite completar aquél concepto de la obligación jurídica,

---

<sup>74</sup> "No hay que pensar el Derecho como compuesto de dos elementos; de un lado la vinculatoriedad según la ley, y de otro, la facultad propia de aquel que vincula a los demás por su arbitrio, de ejercer la coacción contra éstos, sino que el concepto del Derecho puede situarse directamente en la conexión de la coacción recíproca general con la libertad de todos" (*Ibid.* 83-84, Ak. 232).

<sup>75</sup> Otra cosa es, como ya sabemos, que también respecto de las leyes jurídicas quepa plantear la cuestión de la obligación ética, la cual puede referirse a "todos los deberes simplemente por ser deberes". La legislación jurídica puede ser, por tanto, generadora de "deberes indirectamente éticos" (*IDD* pp.55 y 58, Ak. 219 y 220-221). Ahora bien, no es ésta la perspectiva del "derecho estricto" ni, por tanto, de la *Rechtslehre*: la obligación jurídica no significa, insiste esta obra, "que se pueda convencer al obligado de que su razón misma le obliga" a la acción, sino -repetamos una vez más- que la coacción de la misma es conciliable con la libertad según leyes universales. (*IDD* p. 85, Ak. 232).



a la vez que será un elemento interesante para posibilitar el paso a la inmediata e imprescindible cuestión de la consideración de aquélla desde el prisma de la razón práctica y sus principios.

La deducción del derecho subjetivo se encuentra ya en la base de la diferenciación del derecho estricto respecto de la moral, en tanto que "la ley jurídica no espera que yo limite mi libertad" por razón de ella misma sino que, por el contrario, "la libertad se halla en su idea limitada" (a las condiciones de compatibilidad que ya conocemos) y "puede ser también limitada de hecho por otros en el mismo sentido"<sup>76</sup>.

De hecho, el tránsito desde la obligación jurídica al derecho subjetivo se produce en la *Rechtslehre* de modo imperceptible<sup>77</sup>, al dar por sentado Kant un concepto de éste último únicamente consistente en el correlativo de aquélla.<sup>78</sup> Y, aún más allá, en la mayor parte de los

---

<sup>76</sup> IDD pp.81-82, Ak. 231 (el subrayado es mío). Fabio Fiore destaca esta fórmula genérica o indeterminada ("por otros" o "por cualesquiera") como premisa decisiva en la deducción del concepto de Estado. (1987 p. 251) Vid. asimismo *Teoría y práctica* pp. 30-31, Ak.VIII, pp.292-293: "(...) el derecho innato de cada uno (vale decir, previamente a toda acción jurídica por su parte) de coaccionar a todos los demás para que permanezcan siempre dentro de los límites de un uso de su libertad que esté de acuerdo con la mía, es igual para todos sin excepción".

<sup>77</sup> Vid. en este sentido IDD(pp.84-85, Ak.232) sobre "el derecho del acreedor".

<sup>78</sup> Thomas Mautner recalca "la carencia de una distinción entre el concepto 'oficialmente' definido de un derecho, como poder para obligar a otros, respecto de otros sentidos del término" - como el de posibilidad o facultad (*Befugnis*) moral de una acción "permitida" en tanto "no

lugares de la *Introducción*(§§ C-E) en que el concepto de derecho estricto se trata de manera decisiva, es la obligación jurídica la que se define primordialmente en términos de ese *derecho estricto*, entendido como derecho subjetivo: "Derecho y facultad de coacción significan, por tanto, una y la misma cosa".<sup>79</sup>

De una manera más explícita, se distingue posteriormente -en la *Doctrina de la virtud*- el concepto que nos interesa:

"A todo deber corresponde un derecho, considerado como una *facultad*[*Befügung*] (*facultas moralis generatim*), pero no a todos los deberes corresponden *derechos* por parte de otro (*facultas iuridica*) a coaccionar a alguien; sino que éstos se llaman específicamente *deberes jurídicos*"<sup>80</sup>.

---

contradice la vinculatoriedad" es decir "no coartada por ningún imperativo contrario". (IDD p.63, Ak. 2252)-. Víd. Mautner, 1979, p.544 y nota 9; así como Gregor, 1963, p.41 n.17.

<sup>79</sup> IDD p. 85, Ak.232; también *Ibid* p.97, Ak.237, y 102, Ak.239.

<sup>80</sup> M.D.S. p. 233, Ak. VI p.383.

#### 4. DERECHO Estricto Y OBLIGACION JURIDICA. EL PUNTO DE VISTA DE LA RAZON PURA PRACTICA.

El derecho estricto, o derecho definido por la coerción externa de sus leyes, es el derecho de la *Rechtstlehre*. Pero ésta está lejos de contemplar ese derecho efectivo, o la legislación coactiva que lo caracteriza, sólo como un hecho o un conjunto de hechos sobre los que reflexionamos como espectadores en busca de orden de comprensión u orientación para nuestra acción. Las acciones externas que el derecho regula, los principios ordenadores de las mismas y la coacción que los realiza, son todos ellos acciones o manifestaciones externas de nuestro libre arbitrio de las que no podemos ser sólo, ni fundamentalmente, espectadores<sup>81</sup>; ya que por encima del interés cognoscitivo -y del juicio reflexionante- sobre las mismas, se sitúa el interés práctico de nuestra razón, que es el interés de ser los autores de los principios de nuestro libre arbitrio, esto es, de dirigir conscientemente -según el deber ser- ese sistema de interacciones, normas y coacciones.

La perspectiva del derecho como coacción de nuestros arbitrios antagónicos para posibilitar un orden de

---

<sup>81</sup> En palabras de André Tosel: "L'histoire peut être vue comme telle, mais à la condition que cette vue soi comprise non pas comme vue de spectateurs séparés de la scène de l'action, mais comme vue d'acteurs engagés dans le drame historique, qui ne peuvent voir les causalités et finalités de leurs actions que sous la récurrence de cette action même, sous l'obligation à agir selon des lois, c'est-à-dire, des normes voulues" (1988 p.31).

relaciones de los mismos y de su desarrollo, no es, desde luego, esa perspectiva de la razón práctica, sino que -como he insistido en resaltar- lo es de la capacidad técnico-pragmática que, en términos del propio Kant "se ocupa simplemente de la producción de objetos(...) representando las condiciones de su posibilidad":

"De esta manera se representa el modo de producción de ese equilibrio como una causalidad hecha posible por nosotros mismos; se representa, por lo tanto, todo ello como consecuencia inmediata de la teoría del objeto en relación con la teoría de nuestra propia naturaleza (nosotros mismos como causas)"<sup>82</sup>.

Ahora bien, esas prescripciones de la disposición técnico-pragmática -"que deducen a partir de la voluntad como causa lo que la naturaleza puede contener"-, difieren de las proposiciones teóricas "según la fórmula, pero no según el contenido" y deben -como "parte práctica de una filosofía de naturaleza"- ser claramente distinguidas de las propias de "una filosofía práctica específica"<sup>83</sup>. Pensar nuestras acciones desde las leyes de libertad es lo que caracteriza a la filosofía práctica, que tiene que ser netamente diferenciada por sus mismos principios de la teórica, en cualquiera de las manifestaciones de ésta:

---

<sup>82</sup> Primera Introducción a K.U. pp. 22-23, Ak xx p.196.

<sup>83</sup> Primera Introducción a K.U. pp.22-23, Ak xx p.196.

"Ahora queda distinguida esencialmente, según sus principios, la posibilidad de las cosas según leyes naturales de la posibilidad de las cosas según las leyes de la libertad"<sup>84</sup>.

Pensar las relaciones externas de nuestros arbitrios, y el derecho entre ellas, desde la *filosofía práctica*, significa pensarlas desde los principios de libertad para dichos arbitrios que sólo pueden ser principios o leyes de la razón pura práctica, esto es, de la voluntad (*Wille*) autónoma. Sólo sobrepasando así la consideración naturalista del derecho como conjunto de hechos - de relaciones antagónicas y coacciones mecánicas de éstas - cabe hablar del derecho como un problema de la razón (y "el más difícil y el que más tardíamente resolverá la especie humana") en la forma en que el mismo escrito sobre la historia de 1784 lo hace, que es el de la aproximación a una idea de aquél. Y sabemos que la "doctrina del derecho" desde la autonomía de la razón práctica -esto es, la doctrina del derecho público o derecho coactivo ("positivo") conforme a la idea del mismo- es la que contiene la *Metafísica de las costumbres* que "aplica" los principios *a priori* de la razón práctica, o "principios morales generales", a la naturaleza humana que conocemos por experiencia, "sin que por ello se merme en nada la pureza de éstos últimos, ni se ponga en duda su origen *a priori*"<sup>85</sup>.

---

<sup>84</sup> *Ibid.* pp 23-24, Ak. xx p.197.

<sup>85</sup> *IDD* pp.48 y 49, Ak 216-217, *Supra.* Cap.III.

La justificación o "deducción" práctica de la *idea* de derecho (o *justicia*), como el conjunto de principios de libertad para las relaciones entre arbitrios, ha sido objeto destacado de nuestra atención. De lo que se trata ahora es de afirmar, además, que el concepto *estricto* de derecho se vincula al imperativo categórico, que resume la doctrina de aquellos principios, y que, por tanto, se manifiesta como algo más que un principio para la intención o máxima de fines individual, como un verdadero principio de las interrelaciones entre sujetos de libertad<sup>86</sup>.

Esto es, que -siendo la *Rechtslehre* una filosofía práctica del derecho- debe vincular sus nociones y argumentos esenciales a las condiciones de todos los principios de la razón pura práctica, que configuran la doctrina del imperativo categórico -y, recordemos, "buscar las fuentes de la legislación externa en la mera razón(...)" a fin de sentar así los fundamentos para una posible legislación positiva"<sup>87</sup>.

Siendo la coerción externa la que define y se constituye en elemento central caracterizador del derecho estricto, a través de las nociones esenciales de *obligación jurídica* y *derecho subjetivo*, serán estos tres componentes

---

<sup>86</sup> Supra Caps. I y III. Relacionando esta perspectiva del Imperativo Categórico con el derecho, veánse González Vicén, 1984, pp.53-54; G.Vlachos 1962, p.280; H.Saner, 1973.

<sup>87</sup> IDD p. 79, Ak. 230. Véase supra Cap. III, en que se ha argumentado extensamente la derivación práctica del concepto de derecho como legislación de la libertad externa.

básicos los que deberán ser considerados en busca de aquélla incardinación; consideración sobre todo de las acciones de coacción sobre los arbitrios empíricos a la luz de los principios y exigencias de la razón, que permitirá incardinar la obligación y el derecho mencionados -dependientes conceptualmente de esos actos de coerción- en una filosofía práctico-racional del derecho.

Ese primer y decisivo paso ha sido ya parcialmente anticipado al relacionar la dualidad de legislaciones con la distinción entre principios o fundamentos objetivos del deber. Pues bien, en la *Doctrina del derecho* (principalmente en su *Introducción*), la coacción "desde fuera" es contemplada asimismo a la luz de su posibilidad racional desde los principios normativos esenciales de la construcción de su *Idea*, es decir de la teoría de la justicia.

La coacción, que es definitoria del derecho, aparece efectivamente como posible desde la razón, en tanto que móvil del cumplimiento de los deberes de justicia<sup>88</sup>; es decir, como limitación de la libertad externa que otros pueden llevar a cabo según "nos dice la razón"<sup>89</sup>. Dicha posibilidad lo es desde los principios de libertad -de la razón pura práctica- y así es "posibilidad moral",

---

<sup>88</sup> Véase *Doctrina de la virtud* pp.233 y 248, Ak VI, 383 y 394.

<sup>89</sup> *IDD* p.82, Ak. 231.

"facultad"<sup>90</sup> o "autorización"<sup>91</sup> desde aquéllos. Más precisamente, ese punto de vista kantiano afirma la conformidad de la coacción con el concepto práctico-moral del derecho (o con el principio universal de justicia) Y, por tanto, el carácter de exigencia de la misma, derivado de la necesidad de realización de ese principio, y de las leyes fundadas en él, como imperativo para los sujetos de libre arbitrio<sup>92</sup>.

El momento más importante de la exposición kantiana de tal motivo de la *Rechtslehre* se encuentra en los mismos apartados D y E de la *Introducción* a ésta, en que la coacción externa se afirma como definitoria de la obligación. El esquema argumental de estos epígrafes -cuyos títulos ya conocidos son, reveladoramente para nuestro actual interés "El Derecho está unido a la facultad de coacción" y "El Derecho estricto puede ser representado

---

<sup>90</sup> IDD p.67, Ak.224 y *Rechtslehre* p.143, Ak 314.

<sup>91</sup> *Lecciones* p.70, Ak. 270.

<sup>92</sup> IDD pp.81-82, Ak. 231. Este carácter de exigencia práctico-razional, que se da en la vinculación analítica de la coacción respecto del concepto de derecho, aleja cualquier aproximación estrictamente externa o empírica al mismo. Kurt Lissner escribe sobre aquella relación que: "(...) la coacción, aún cuando Kant la llama la "nota distintiva" y el estímulo de la legislación jurídica, no puede contener fundamentación alguna de (...) una ley jurídica. Kant(...) equipara el derecho con la facultad para coaccionar; así, esta facultad no significa otra cosa que el derecho mismo y surge, junto con él, de la razón(...)".(1959, p.16). Y para Goyard - Fabre: "la coerción no es, para Kant, como para la mayor parte de los iusfilósofos de su tiempo, un criterio de hecho de lo jurídico, externa y objetivamente constatable(...), es criterio "de derecho" de lo jurídico (...) " (1975 p.77). En el mismo sentido, entre otros, Gregor, 1963, p.43; Lumia, 1960, pp.46 y 47; Bobbio, 1969, pp.128-130; Kelly, 1969, p.515; Hochberg, 1982, pp. 114-117; Riedel, 1981, pp. 599-600; Barnard, 1983, p. 360.



también como la posibilidad de una coacción recíproca general coincidente con la libertad de todos, según leyes generales"<sup>93</sup>- es el siguiente:

"Todo lo que no es conforme al Derecho es un obstáculo a la libertad según leyes universales (...). En consecuencia: si un cierto uso de la libertad es él mismo un obstáculo a la libertad según leyes universales -es decir, no conforme al Derecho- la coacción que se opone a aquél coincide con la libertad.(...) O, lo que es lo mismo, la coacción es conforme al Derecho. Por tanto (...) al Derecho se halla unida en sí la facultad de ejercer coacción sobre aquél que lo viola"<sup>94</sup>.

Dejando momentáneamente en suspenso algunas cuestiones importantes que el tenor de ese célebre texto suscita, debemos recalar aún en la misma *Introducción* para insistir en puntos decisivos de cara a la argumentación que mantengo. Y es que ya he señalado que es la obligación lo distintivo del concepto estricto de derecho, y que a ésta obligación se hace correlativa la noción de derecho subjetivo, como facultad de coaccionar<sup>95</sup>, que es pieza angular de toda la filosofía jurídica kantiana, pues es realmente el concepto práctico-normativo nuclear de la

---

<sup>93</sup> IDD pp.82 y 83, Ak. 231 y 232.

<sup>94</sup> *Ibid.*

<sup>95</sup> Sobre la relación entre incondicionalidad de la obligación jurídica y deducción del derecho subjetivo, véase Fiore, 1987, pp. 251 y 252.

misma y punto de partida de toda la construcción posterior del sistema del Derecho público y el Estado. Y bien, es respecto del derecho subjetivo del que Kant afirma, sin lugar a equívocos, que "se basa en la conciencia de la obligación de cada uno según la ley"<sup>96</sup> -dejando claro, eso sí, que "no debe apelar a esa conciencia como motivo" de la acción-. Y la ley coactiva, que define la constitución estatal, debe, según leemos en *Teoría y práctica*, vincularse al "espíritu de libertad", y ello porque:

"(...) en lo que atañe al deber universal de los hombres todos exigen ser persuadidos racionalmente de que tal coacción es legítima, a fin de no incurrir en contradicción consigo mismos"<sup>97</sup>.

Una y otra aseveraciones no son, por supuesto, incompatibles: la noción de derecho estricto contiene el punto de vista o perspectiva específicamente "jurídica" sobre el derecho (o sobre la idea de obligación jurídica) como vinculación desde la coerción externa que da lugar a la *Rechtslehre* y que, por tanto, se separa radicalmente de la idea de autovinculación de la voluntad que constituye la obligación ética. Pero esto no quiere decir que aquélla coacción contenga toda la fundamentación del derecho o de los principios o leyes jurídicas externamente coercibles. La negativa a la tentación de creerlo así desde la nece-

---

<sup>96</sup> IDD p.84, Ak. 232.

<sup>97</sup> T.P. p.48, Ak VIII. p.305.

sidad de vincular derecho y discurso práctico, esto es, de pensar el derecho desde los principios de libertad (o del Imperativo Categórico) aparece en otro texto, importante para nosotros, de la misma *Einleitung*:

"Ahora bien: ¿por qué se titula de ordinario a la moral, sobre todo por Cicerón, teoría de los deberes (*Pflichten*) y no también de los derechos, ya que los unos están referidos a los otros? La razón es que nosotros conocemos nuestra propia libertad -de la que proceden todas las leyes morales y, por tanto también, todos los derechos y deberes- sólo por el imperativo categórico, el cual es una proposición que impone deberes, y de la cual, después, puede deducirse la facultad de obligar a otros, es decir, el concepto del derecho"<sup>98</sup>.

Para hablar de derecho y de obligación jurídica en el sentido pleno que Kant da a estas nociones no basta, pues, con la eficacia o positividad que la proporciona la simple legislación de un poder exterior. El derecho de que habla Kant (el derecho estricto o positivo) une o pretende unir aquella imprescindible coactividad con el "deber ser", racionalidad (práctica) o legitimidad que en la filosofía del autor de la *Metaphysik* sólo puede venir dada por los principios de la voluntad racional de la doctrina del Imperativo Categórico. En términos de Umberto Cerroni:

---

<sup>98</sup> IDD p.102, Ak. 239.

"Riferitti al diritto stretto, insomma, i due elementi discriminanti paiono definibili come conformità alla legge o doverosità giuridica, e come possibilità di coercizione"<sup>99</sup>.

La "categoria jurídica"(son términos de Cerroni), que se separaría así de la ética "en cuanto que se hace valor naturalizado", se diferencia igualmente de la naturaleza por su "razionale doverosità", es decir, por su constitución como "dato valorato"<sup>100</sup>. El derecho estricto no se contrapone, pues, al universo de la racionalidad práctica sino que, por el contrario, sólo él -las leyes

---

<sup>99</sup> Cerroni, 1962, p.51. La unicidad de ambos elementos que no se yuxtaponen sino que se convierten en "organicidad coordinada como una categoría autónoma" es el intento o pretensión fallida que Cerroni destaca de la filosofía jurídica kantiana. El mismo Cerroni escribe más adelante "(...) il valore o doverosità giuridica resta ancora anteposto al sondaggio delle relazioni positivi sociali, non divenendone una funzione, per modo che il diritto stretto conserva un cordone ombelicale con la metafisica(...)". (ibid. p.67).

<sup>100</sup> Op.cít. p.52. El fracaso radical que Cerroni atribuye al intento kantiano de configurar su realidad bímembre como organicidad unitaria de valor y hecho, depende de la interpretación que el autor italiano- utilizando herramientas teóricas que él mismo reconoce efusivamente adeudar a Galvano della Volpe- hace de la misma filosofía moral kantiana como formalismo individualista del mero deber para la intención, que se disuelve en la recepción de los patrones utilitaristas y egoístas del pensamiento del hombre burgués (op. cit. pp.57 y ss), los cuales reemergen subrepticamente como contenidos empíricos no mediados. La conclusión de Cerroni en el punto que ahora nos interesa es que el derecho no logra construirse como categoría autónoma, disolviéndose en mero apéndice de la ética o en la facticidad naturalista de la fuerza desprovista de valor (ibid. 64 y ss.). El análisis de este autor, así como su conclusión en términos generales, es aceptado por Augusto Illuminati, 1971, pp. 115 y ss.

Por mi parte debo decir que sobre el instrumental conceptual e interpretativo de Cerroni y su esencial conexión con Galvano della Volpe, me ha sido de enorme utilidad la espléndida tesis doctoral de Joaquín Almoquera "El pensamiento jurídico de Umberto Cerroni", leída en la Universidad Autónoma de Madrid en 1983.

positivas en el sentido de impuestas efectivamente por un poder suficiente- una obligatoriedad y compulsión efectiva<sup>101</sup>. La siguiente formulación de Georges Vlachos recoge adecuadamente la exigencia planteada por las premisas de la metafísica práctica kantiana:

"(...) Para evitar reducir la misma razón jurídica a hechos sensibles generadores de tales obligaciones (...), será necesario hacer que la idea de libertad y de persona penetre, por así decir, el derecho positivo desde el interior, llevándolo a su propia condición de posibilidad, la ley del deber"<sup>102</sup>.

---

<sup>101</sup> Cifr en este sentido M.Gregor, 1963, pp.58-59 y 61.

<sup>102</sup> Georges Vlachos, 1962, p.286.

De nuevo sobre el derecho equívoco. El estado de necesidad.

Un momento, en fin, revelador del significado complejo del derecho estricto al que nos estamos refiriendo, se encuentra en el tratamiento kantiano del derecho equívoco que ya hemos tratado parcialmente más arriba. Tuvimos entonces ocasión de ver cómo las exigencias de equidad, si bien exigencias desde el "derecho de la humanidad" y, por tanto, de justicia, quedan fuera de la doctrina del derecho por carecer de las condiciones de coercibilidad que definen el derecho estricto. De lo que se trata ahora es de la situación inversa: la de una coacción que alguien ejerce contra otro sin fundamento objetivo -según principios de justicia- para ello, y sin que se produzca la correspondiente sanción penal.

En el estado de necesidad la legislación penal carece de efecto motivador sobre el arbitrio ya que "la amenaza con un mal todavía incierto -la muerte después de condenado por el juez- no puede vencer el temor de un mal cierto"<sup>103</sup> como es el que ocasiona la situación de necesidad. La impunidad consiguiente de la conducta<sup>104</sup> da lugar a

---

<sup>103</sup> IDD p.93, Ak 235.

<sup>104</sup> Impunidad que lo es, por tanto, a causa de su irracionalidad pragmática, en cuanto a su eficacia como legislación externa sobre los comportamientos y ello tiene como consecuencia su consideración como *impunible* para Kant, quien, sin embargo - y a diferencia de la más extendida doctrina penal contemporánea - no la considera como causa de inculpabilidad (*inculpable*). El argumento kantiano no deja, por otro lado - y así ha sido observado

que se hable de un derecho de necesidad como "facultad"<sup>105</sup>, o como "violencia permitida y dirigida contra quien no me ha hecho objeto de ninguna".

Y lo que ocurre de nuevo -como en el caso de la equidad, aunque inversamente- es, según Kant, que se confunde la ausencia de pena según la sentencia de un tribunal -en términos de nuestro autor "afirmación" de una facultad o acción permitida (en tanto no penada)- "en sentido subjetivo" con la "falta de pena objetiva", esto es, según "una ley (objetiva o "de la razón") prescribe"<sup>106</sup>. De lo que se trata, y es por lo que la cuestión nos interesa aquí, es de que la coacción por sí

---

por sus intérpretes- de ser difícilmente conciliable con su doctrina del castigo o de la pena, concebida, como es bien conocido, en términos radicalmente retributivistas y antiutilitarios ("la ley penal es un imperativo categórico"), es decir, en términos estrictos de justicia y responsabilidad (DD. pp.165-174, Ak. 331-337).

<sup>105</sup> "Este supuesto derecho significaría la facultad de quitar la vida a alguien que no me ha hecho nada, siempre que mi misma vida se halle en peligro" (IDD 92, Ak. 235).

<sup>106</sup> *Ibid.* pp. 92 y 93, Ak. 235-236.

sola, sin fundamento racional, no permite hablar de derecho<sup>107</sup> sino de un supuesto derecho (el *ius necessitatis* no es "derecho estricto" sino "equívoco").

"El lema del derecho de necesidad reza: 'la necesidad no reconoce ley' (*necessitas non habet legem*). No obstante lo cual, no puede haber ninguna necesidad que haga conforme a Derecho lo que no lo es"<sup>108</sup>.

---

<sup>107</sup>

Kant se ha referido más arriba al mismo supuesto como el de "una coacción sin derecho" (IDD p.88, Ak. 234), y en *Teoría y práctica* escribe que si del que así actúa "se dijera que la necesidad (en este caso la física) le da derecho a ello, eso sería totalmente falso", "un (...) pretendido derecho a cometer injusticia en caso de necesidad extrema (física) es un absurdo" (p.41 y nota, Ak VIII, p.300).

Umberto Cerroni, por su parte, señala que *casus necessitatis* es derecho espurio por cuanto le falta el ingrediente del "derecho". Y continúa: "Sembra dunque che con l'espressione 'coazione senza diritto' Kant alluda alla mera forza naturalistica, priva di quella doverosità razionale che costituisce il carattere obbligatorio del diritto" (1962, pp.50 y 51).

<sup>108</sup>

IDD p.93-94 (Ak. 236).



## 5. DERECHO, COACCIÓN Y LEYES DE LIBERTAD.

La referencia fundacional a los principios de libertad, que el emplazamiento de la reflexión sobre el derecho en el pensamiento práctico implica, trae consigo una segunda cuestión -después de la justificación de la legislación coactiva desde la libertad como derecho de la humanidad- que puede plantearse en los siguientes términos: sólo la *libertad "externa"* es objeto del derecho cuyos principios o leyes deben, sin embargo, ser fundamentales o contruidos como principios de *libertad* en el sentido de principios de la voluntad autónoma. Es este último punto el que me va a interesar más larga y seriamente, pero el sentido de uno y otro deben ser precisados.

### 5.1. La libertad externa como objeto del derecho estricto

El derecho estricto, o *derecho sin más*, sólo puede ser legislación de la libertad externa. Derecho y ética se distinguen, desde el inicio mismo de la *Metafísica de las costumbres*, por sus principios fundamentales, referidos, como ya expliqué, a la libertad externa e interna del arbitrio, respectivamente. La distinción entre "libertades" preside el sistema de la *Metaphysik*; desde las páginas delimitadoras de la *Doctrina del derecho* hasta la *Doctrina de la virtud* se restringe a la "libertad externa" el objeto y fundamento de las leyes jurídicas y de su "principio

supremo", que lo es de la "libertad externa concordante según leyes universales"<sup>109</sup> y se ocupa "de las acciones externas por las que se limita a la libertad de otros"<sup>110</sup>.

La libertad interna, libertad en la esfera de la adopción de máximas por el arbitrio, queda por el contrario, recuérdese, preservada o salvaguardada de la legislación jurídica. Esta encuentra su límite negativo en aquélla, que es, ante todo, capacidad de determinación por la razón pura práctica frente a los móviles de las inclinaciones<sup>111</sup> y se refiere al contenido mismo de nuestros fines ("máximas de fines"). El derecho prescinde justamente del contenido de las máximas o principios subjetivos del arbitrio, pues sus principios lo son de la interrelación entre sujetos considerados como libres de proponerse fines y actuar según ellos. Esta libertad del derecho parte ya de las máximas que cada uno tiene. No está de más reiterar los textos de Kant:

"[En] la doctrina del derecho se deja al arbitrio de cada uno decidir qué fin quiere proponerse para suacción. (...) Cada uno puede proponerse el fin que

---

<sup>109</sup> D.V. p.250, Ak. 396. Cifr. asimismo las citas recogidas en las páginas correspondientes de *La Religión y Teoría y práctica*.

<sup>110</sup> Carta a Jung-Stilling. Trad. cit. de J.L. Bruch, París 1969, p.111, Ak. XXIII 495.

<sup>111</sup> Recuérdese D.V. pp. 264-265 (Ak.406-407).

quiera"<sup>112</sup>.

Por eso, y seguimos volviendo a lo ya escrito más arriba, el derecho no puede producir *moralidad*, porque ésta es incompatible con la determinación empírica del arbitrio. La ética se distingue por su forma de obligación específica, propia del ámbito de la libertad interna del arbitrio.

El derecho legisla la libertad externa en el sentido de que ésta es su objeto de regulación. En términos de González Vicén, ésta es "la libertad que ha de ser limitada" por sus leyes<sup>113</sup>. A esta libertad, denominada en la propia *Introducción* "libertad negativa"<sup>114</sup>, se refiere la coacción como "obstáculo o resistencia que la libertad padece"<sup>115</sup>, y es ella misma la que es concebida como "obstáculo" a la "libertad" de otros. El derecho, en segundo lugar, sólo puede proteger o realizar esa libertad. Sólo desde la libertad externa se puede predicar el derecho como coacción de un obstáculo -desde la libertad externa de otros- "a la libertad".

---

<sup>112</sup> D.V. pp. 232 y 250, Ak. 382 y 396.

<sup>113</sup> 1984 p.48.

<sup>114</sup> IDD p.41, Ak, 213.

<sup>115</sup> *Ibid.* pp.82-83, Ak. 231.

Desde la primera Crítica hasta los últimos escritos de Kant, el Principio del derecho, el estado jurídico, o la constitución legal, se conciben en términos en los que destaca una concepción de la libertad como libertad del individuo en su acción externa, que se afirma frente a obstáculos entre los que destacan los provenientes de la acción de otro, la dependencia de cuyo arbitrio es sumisión. Es de esta libertad de la que se puede decir -en la perspectiva histórico-natural que, según hemos visto, da lugar al concepto de derecho como coacción- que se halla en conflicto o "antagonismo" con la misma libertad de los otros, que "limita" o "se ve limitada" por la de éstos, o que puede "hacerse compatible" con la de ellos; o de la que, en fin, puede afirmarse que su ejercicio es "abuso de libertad" (y todo ello en términos a los que puede aplicarse medida: mayor, menor, máxima etc.)<sup>116</sup>.

Puede, por ello, suscribirse como plenamente acertada la descripción según la cual:

"La libertad que aparece como objeto de limitación en la definición kantiana del Derecho, no puede ser, por principio, la libertad trascendental, ni en sí ni como manifestación en el mundo sensible, sino que es la libertad en su más elemental sentido de 'capacidad de

---

<sup>116</sup>

Cifr., a título de ejemplos, KRV pp.311-312(A316-B373); K.U. § 83 p.349, Ak. V 432; Idea p.59, Ak. VIII p.28, Teoría y práctica pp.26 y ss. y 38, Ak VIII 289 y ss. y 298; IDD pp.80 y 81 y 98, Ak. 230 y 231 y 238.

hacer o de no hacer, según el propio parecer', o, lo que es lo mismo, la libertad como 'independencia de toda voluntad condicionante'. (...) Este conjunto de acciones contrapuestas y desvinculadas unas de otras es la materia sobre la cual se ejercita el Derecho como orden"<sup>117</sup>.

La delimitación normativa del concepto de derecho desde la libertad en el ejercicio externo del arbitrio<sup>118</sup> y algunos momentos destacados de la construcción de éste -singularmente los textos sobre la relación entre libertad y derecho como facultad de coacción-, han sido aducidos para, más allá de lo dicho hasta ahora, argumentar en favor de una interpretación de la *Rechtslehre* centrada primordial o aún exclusivamente en esta concepción de la libertad externa que es, además, "libertad de no ser obstaculizado en la acción"<sup>119</sup>, o "libertad frente a cualquier coacción excepto la legal"<sup>120</sup>. Junto a otros, la posición de Bobbio es especialmente significativa por lo detenido de su

---

<sup>117</sup> González Vicén, 1984, pp.48-49.

<sup>118</sup> Sobre la misma, cfr., entre otros, Solari, 1962, pp. 95-97, 104-108 y 138-152; Lumia, 1960, pp.67 y 68; Bobbio, 1969 pp. 119 y ss; Goyard - Fabre, 1975, p.82; Taylor, 1984, pp.113-115; Gallie, 1985, p.22; Hoffer, 1986, p.198, Benson, 1987, pp.574 y ss.

<sup>119</sup> Howard Williams 1983, p.68, y continúa poco más adelante: "The individual may follow whatever path he wishes (and the rule of justice will protect his right to do so) provided he does not as a result limit the freedom of others" (*ibid.* p.69).

<sup>120</sup> Patrick Riley, 1970, p.22. Para Riley, la "justicia legal pública es instrumental a la libertad negativa" (1983, p. 11) Vid. asimismo Susan Shell, 1980, p.122-123.

argumentación. Para el autor italiano, y aún pese a varias definiciones del propio Kant, "la libertad que él *invoca*(...) es la libertad como no impedimento"<sup>121</sup>. El concepto kantiano del derecho:

"Significa que el *fin de la legislación jurídica* o externa (...) es el de garantizar, recurriendo a la fuerza, si es necesario, una esfera de libertad en la que todo miembro de la comunidad pueda actuar sin ser obstaculizado por los demás"<sup>122</sup>.

Algunos intérpretes, en fin, llegan aún más lejos en las conclusiones que obtienen a partir de la circunscripción del derecho a la libertad externa, al separar radicalmente -y aún contraponer- los dos ámbitos de libertad, de manera que aquél que interesa al derecho se incomunica de cualquier referencia a la moral y a sus principios, o de cualquier concepción de la libertad propia del ámbito de ésta. Al derecho atañe entonces la libertad que es "esfera de acción empírica no obstaculizada"<sup>123</sup> o "inexistencia -o eliminación- de obstáculos que se

---

<sup>121</sup> 1985, p.201. El subrayado es mío.

<sup>122</sup> 1962, p. 112; 1985, p. 205, (también subrayado por mí), y: "(...) en todo este contexto la palabra 'libertad' se usa en el sentido de facultad de actuar libre de impedimentos. (...) es decir, hemos de entender la libertad como 'la facultad de hacer todo lo que se quiera con tal de no perjudicar a nadie'. (1962 pp. 113-114; 1985 pp. 205-206).

<sup>123</sup> Fletcher, 1987, pp. 535-536.

interponen en la satisfacción de deseos de los individuos"<sup>124</sup>. Este concepto empírico contrasta así con la autonomía que da lugar a los principios de libertad de la moral del Imperativo Categórico: "El Derecho refleja la heteronomía de la voluntad"<sup>125</sup>:

"La expansión del ámbito de elección de un agente por la eliminación de obstáculos externos, sean naturales u obra del hombre, puede aumentar las oportunidades de felicidad del agente, pero no tiene nada que ver con la autonomía kantiana"<sup>126</sup>.

Concebido el derecho en términos estrictamente empírico naturales, como sistema de "reglas para la protección de la libertad externa, al modo del liberalismo clásico de Adam Smith, Mill o Rawls", la doctrina del derecho:

"No parece suficientemente fundada en la teoría moral básica como para apoyar la versión oficial del propio Kant según la cual tanto el Derecho como la ética derivan directamente de esa teoría básica"<sup>127</sup>.

---

<sup>124</sup> Th.C. Grey, 1987, pp. 581-582.

<sup>125</sup> Fletcher, *loc.cit.*, p. 544.

<sup>126</sup> Grey, *loc.cit.*, p. 581.

<sup>127</sup> *Ibidem* pp. 583 y 584.

## 5.2. La coacción jurídica es coacción según leyes universales.

La libertad externa como libertad de acción del arbitrio no obstaculizado es, entonces, sometida a leyes coactivas para posibilitar esa misma libertad que se halla en antagonismo consigo misma. La misma libertad externa que, como libertad arbitraria o salvaje es impedimento a la libertad de otros<sup>128</sup>, es limitada por la coacción jurídica y convertida así en "libertad según leyes" o "libertad conforme a derecho". El derecho posibilita o realiza la libertad externa de cada individuo compatible con la de los demás y, por ello, cualificada como libertad legítima o libertad legal desde la expresión más reiterada, y fundamental, en Kant, de "libertad según leyes"<sup>129</sup>. El contenido normativo del derecho es concebido en términos de libertad mutuamente compatible, o libertad según leyes, hasta el punto de que uno y otro conceptos se identifican en los textos de Kant:

---

<sup>128</sup> La contraposición entre una y otra es una de las constantes de los escritos kantianos relacionados con el ámbito de éstas cuestiones. En esa multiplicidad de lugares, Kant se refiere a la primera en términos drásticos como libertad "salvaje", "desenfrenada", "brutal" etc. Cifr. *Idea* pp. 49, 52, 55, 63, *Ak.VIII* pp. 22, 24, 25, 26 y 30; *Teoría y práctica*, pp 43 y 49, *Ak.VIII* pp. 301 y 306; *Paz Perpetua*, p 108, *Ak.VIII*, 354; *Religión*, pp. 35 y 98, *Ak.VI*, pp. 27 y 97; *Cómo orientarse en el pensamiento*, p. 61, *Ak. VIII* p. 145. Una consideración pormenorizada de éstos y otros usos del término libertad en G. Dietze, 1985, pp. 136-155.

<sup>129</sup> *IDD*, §§ "C" a "D" de la *Introducción a la doctrina del Derecho*.



"Todo lo que no es conforme al Derecho es un obstáculo a la libertad según leyes universales (...) si un cierto uso de la libertad es él mismo un obstáculo a la libertad según leyes universales - es decir, no conforme al Derecho-(...) <sup>130</sup>.

Esta versión del texto kantiano, que da al apartado D de la *Introducción* un sentido diferente al de un mero juego de palabras<sup>131</sup> carente de argumento verdadero desde el punto de vista de la filosofía práctica, exige en su base un criterio de diferenciación, esto es, de cualificación de la libertad como legítima o "según la ley".

Y este criterio o principio debe tener valor práctico racional que permita justificar el argumento normativo o fundamentador. Ese criterio autorizará la diferenciación, que Kant da por supuesta, al predicar de "la coacción desde fuera" que es "resistencia que se opone a lo que obstaculiza la libertad externa concordante según leyes

---

<sup>130</sup> *Ibid* pp.81-82, Ak.231. Y en el mismo lugar se lee. "La coacción que se opone a aquél [obstáculo] coincide con la libertad.(...) O, lo que es lo mismo, la coacción es conforme al Derecho".

<sup>131</sup> Para Aris, "la solución kantiana es un truco lógico, carente de sentido político". 1965, pp.87-88. Y Howard Williams escribe. "But Kant fails to remove the contradiction in his conception of freedom by using this formula. (...) Freedom from external coercion is the end but, paradoxically, the possibility of external coercion is also the means" (1983, pp.70-71). En un sentido contrario, y en la línea que pretendo exponer aquí, afirma John Ladd. "It follows that this right to liberty is justified only as long as it is lawful. Lawfulness provides not only the basis but also the limits of rightful liberty". (1965 p.XIX).

universales"<sup>132</sup>, y permitirá a nuestro autor afirmar que la relación entre Derecho y coacción es *analítica*, es decir, que la justificación de ésta se encuentra en el concepto mismo de aquél. Sólo desde el mismo tendrán sentido no paradójico las reiteradas aseveraciones de la obra kantiana, según las cuales:

"La constitución civil es una relación de hombres libres que (sin menoscabo de su libertad en el conjunto de su unión con otros) se hallan, no obstante, bajo leyes coactivas (...)"<sup>133</sup>.

¿Cuál es el contenido normativo de la construcción kantiana que proporciona los términos de esa legitimidad o conformidad a la ley? Pienso que el acuerdo entre libertades no contiene una mera compatibilidad mecánica entre las mismas, sino que su solución viene dada en el significado de los principios o leyes jurídicos que son algo más que instrumentos neutros de organización: son *leyes universales de libertad o principios de libertad*.

Tanto en las formulaciones que recogen el mismo "concepto" como el "Principio Universal" del Derecho que ya conocemos<sup>134</sup>, como en un buen número de otras

---

<sup>132</sup> Doctr. Virtud p. 250, AK 396.

<sup>133</sup> Teoría y práctica p. 26 AK 290.

<sup>134</sup> Supra Cap.III.

ocasiones<sup>135</sup>, se contienen las cláusulas finales, intercambiables, "según leyes universales" o "según leyes universales de libertad"<sup>136</sup>. Pues bien, al contrario de lo que se ha dado a entender, expresa o implícitamente, en no pocos comentarios, esa cláusula no es una mera fórmula de estilo que se añade al verdadero contenido del principio del derecho con la expresión de la universalidad de sus leyes ( y de manera redundante, pues esa cualidad viene ya contenida en la referencia del verdadero enunciado del principio a la libertad de todos los arbitrios en sus relaciones mutuas)<sup>137</sup>.

La importancia de este punto es indudable hasta el punto de que en él se concentran discrepancias interpretativas que tienen el alcance (o son el fruto) de verdaderas opciones dispares acerca de toda la *Rechtslehre*.

---

<sup>135</sup> Entre otras, KRV A316-B373; *Idea* pp.48-49, Ak.VIII p.22, K.V. p.349, Ak V p.432, *Religión* p.99, Ak. VI 98; D.V. pp.232 y 250, Ak. 382 y 396.

<sup>136</sup> He preferido la traducción de *allgemeinen gesetze* por "leyes universales" antes que por "generales" (a diferencia de González Vicén y de acuerdo con Lizarraga, Adela Cortina y Jesús Conill por guardar consonancia más precisa con la comprensión de su significado que aquí definiendo (*Vid infra* 5.3).

<sup>137</sup> Bruce Aune, distanciándose de esa opinión, señala que la redundancia vendría dada porque la mención de la "ley universal" no sería necesaria si el principio se entendiera sin más como un principio de compatibilización maximizadora de libertades. "Could he not have said, more simply, that an action is jurically right if, and only if, it does not interfere, directly or indirectly, with anyone's freedom?" (1979 p.135). Véase igualmente Kretschmann, 1962, p.253. Por su parte Hans Saner recalca una y otra vez que la "búsqueda de unidad" que configura de principio a fin la filosofía kantiana, se refiere a "unidad según principios" que determinan su "legalidad". (1973, pp.307-310).

Si no recogemos y reconocemos la importancia decisiva a aquél enunciado, el principio del derecho encuentra todo su significado en la posibilitación de la coexistencia de libertades externas mediante el establecimiento de un orden de las mismas. La condición esencial, y casi exclusiva, del derecho es su carácter ordenador y, en el punto más preciso en que ahora nos hallamos, posibilitador de libertades en conflicto, esto es, de *compatibilidad* de esas libertades empíricas<sup>138</sup>.

Si sólo se trata de la organización de acciones -que son manifestaciones de la libertad del arbitrio-, si no hay más razón, valor, o principio en esta cuestión que la de esas libertades de acción, esto es, la realización externa de la capacidad de elección del arbitrio empírico o la realización de sus fines, entonces el carácter del problema es fundamentalmente técnico-pragmático y su solución debe ser presidida por el interés de la *maximización* de esa pluralidad de libertades (respetando el valor dado por el carácter *igual* de todos esos arbitrios empíricos).

Salvando esta última condición -la consideración de cada arbitrio libre como uno, en tanto es igual a los demás pues es "sólo" eso, arbitrio libre- el planteamiento de la *Doctrina del derecho* no va más allá del que ya he tenido

---

<sup>138</sup>

Como lugares clásicos de esta versión del principio kantiano del derecho, víd. Solari, "Scienza e metafisica del diritto in Kant", 1949. pp.215 y ss, y Battaglia, 1931, pp.610 y ss.

ocasión de mostrar, en relación con el punto de vista kantiano sobre la génesis histórico-natural del derecho. Ya en la obra primordial acerca de éste, la cuestión se formula, recuérdese, como la de "compaginar la máxima libertad, es decir el antagonismo absoluto de sus miembros, con la más exacta determinación y seguridad de los límites de la misma, para que sea compatible con la libertad de cada cual"<sup>139</sup>.

La razón de que proceden las leyes jurídicas será, pues, la razón calculadora, y el derecho un conjunto de "cálculos de igualdad legal"<sup>140</sup>. Dicho cálculo, como venía diciendo, tiene una índole inevitablemente cuantitativa, maximizadora, y al depender inevitablemente de circunstancias empíricas, proporciona principios cuya índole es necesariamente contingente y casual<sup>141</sup>. Por lo demás, el sentido del derecho (y de su principio) tiene -y tampoco esto suena extraño a nuestros oídos- un carácter marcadamente espacial, al producir la delimitación de áreas (iguales) de libre acción o libre ejercicio de la actividad de cada unidad de preferencias o fines subjetivos. La descripción de Michel Villey resume lo dicho a la perfección:

---

<sup>139</sup> Idea p.49, Ak. VIII p.22.

<sup>140</sup> George Kelly, 1969, p.520.

<sup>141</sup> B. Aune, 1979, p.135. Frente a las concepciones que suponen o permiten consecuencias de este tipo, Georges Vlachos, 1962, pp.278 y 279 y J.H.Hicks, 1972, p.207.

"El derecho es, para Kant, el instrumento para la coexistencia de las voluntades individuales; fija alrededor de cada persona "esferas" de "libertades externas", iguales para todos, en las que cada voluntad individual puede desarrollarse libremente, sin lesionar la libertad igual de los otros"<sup>142</sup>.

Esa interpretación del principio del derecho sitúa la *Doctrina* de Kant en los bien cultivados terrenos del liberalismo empírico. La misma aleja, además -y ese es el objetivo expreso de algunos de sus partidarios-, aquella doctrina de la razón pura práctica y distancia los principios o leyes jurídicos de los *principios racionales* o *leyes de libertad* (en el sentido *fundamentador* que este término tiene del conjunto de la filosofía práctica kantiana).

### 5.3. Generalidad y universalidad de la legislación jurídica. El formalismo de la *Rechtslehre*

Una observación más, y más precisamente atinente a la fórmula concreta de que nos ocupábamos: la *universalidad* de las leyes jurídicas -o su cualificación como *leyes universales*- ha sido entendida como *generalidad* en su

---

<sup>142</sup> 1962, p.262. Para González Vicén, el contenido del mismo principio vendría dado por la determinación del "ámbito de acción legítima de cada uno en la medida necesaria para hacerlo compatible con un ámbito de acción igual en los demás".Y así, como "criterio mecánico" y "maximizador" de relación entre ámbitos de libertad (1984 pp.49 y 50).

tratamiento regulador de las libertades individuales. Entre otros, González Vicén relaciona aquella universalidad con la "delimitación de las esferas del obrar en la convivencia(...) de una manera regular y permanente, surgiendo así para cada miembro de la colectividad un ámbito de acción legítima determinable *a priori* y perfectamente establecido"<sup>143</sup>. La generalidad del derecho es "abstracción" o "idea de un orden", y se relaciona, por lo tanto, con la "previsibilidad" y "certeza" de las relaciones, tan importantes en la moderna teoría del derecho y propias de la "estructura racional y calculadora de la conciencia política burguesa"<sup>144</sup>.

Esa generalidad de la ley se encuentra indudablemente en el sistema kantiano del derecho, aunque sólo sea por la consideración de los individuos libres como iguales (y del mismo modo en que esta igualdad se contiene en el principio de aquél sistema como "ámbitos iguales de libertad de acción individual") y, por supuesto, en tanto que el mismo exige un máximo de libertad -"la libertad sólo puede limitarse desde la misma libertad de otro, en tanto es impedimento para la libertad-. Ahora bien, en mi versión,

---

<sup>143</sup> 1984, p.51. Del mismo modo, para Höffe, el enunciado significa que "son racionales o legítimas únicamente aquéllas prescripciones que hacen compatible la libertad de uno con la libertad de todos los otros, conforme a leyes estrictamente generales(...). Obliga a la comunidad libre a cumplir la legalidad general". (1986 p.201).

<sup>144</sup> *Ibid.* pp.51-53. En todo caso, los dos autores recién citados, tanto González Vicén como Höffe, relacionan el *Principio Universal del Derecho* con la idea moral del Imperativo categórico. Vid, respectivamente, 1984, pp.41-48; y 1986 p. 201.

no son éstos -que se resumen en la delimitación general de la igual libertad externa- los únicos elementos que se contienen en la noción kantiana del derecho y su principio, y, por ende, no son sólo ellos los que configuran la *Rechtslehre*.

Mi detención en el carácter no redundante o reiterado de la cláusula final de los enunciados en cuestión, se debe a que pienso que en esos términos se introduce explícitamente la concepción de los principios jurídicos como "leyes universales de libertad", y que aquélla incorpora, por tanto, el contenido normativo fundamental del principio del derecho, esto es, el criterio de relación entre libertades externas de acuerdo con dicho principio.

El derecho regula, en efecto, el conflicto entre libertades de acción en el mundo fenoménico, pero nuestras acciones externas, nuestras interrelaciones como sujetos de libre arbitrio, pueden y deben pensarse desde nuestra capacidad racional como sujetos de voluntad racional; y sólo entonces ese pensamiento constituye una filosofía práctica y el sistema de sus principios una metafísica de las costumbres. Al adoptar ese punto de vista, como necesariamente debe hacerse a la luz de los propios presupuestos de la filosofía de Kant, el principio del derecho se comprende como plasmación de las condiciones de la razón práctica para nuestra acción, es decir en tanto estableciendo la condición, o condiciones, de los



principios de relaciones externas de sujetos racionales que deben ser los principios jurídicos. El mismo texto de *Teoría y práctica* sobre "la constitución de hombres libres sometidos a coacción", citado más arriba, concluye:

"(...) y esto porque así lo quiere la razón misma, y ciertamente la razón pura, que legisla *a priori* sin tomar en cuenta ningún fin empírico (...)"<sup>145</sup>.

Esa condición es la condición o exigencia de universalidad, que lo es de cualquier principio de la razón pura práctica y así de los que -desde la doctrina del Imperativo Categórico- dan lugar al concepto de derecho pensado desde aquella. El *Principio de Universalidad*, que ya hemos conocido extensamente como principio de segundo orden -principio o condición de principios- exige a los principios o leyes jurídicas su cualificación como universales, ésto es, que sean "leyes universales de libertad". Si las leyes jurídicas son ordenadoras de las libertades externas de los individuos empíricos, ellas mismas deben ser leyes de libertad en un segundo sentido de éste término<sup>146</sup>: el que es propio de los principios autónomos de la voluntad

---

<sup>145</sup> *Teoría y práctica*. p.26, Ak.VIII, 290.

<sup>146</sup> Cabría incluso hablar de un tercer sentido de libertad en éstas páginas kantianas si se diferencia previamente libertad arbitraria o "salvaje" y libertad según derecho o legal, pero el sentido que ahora mencionamos es claramente distinto de los anteriores puesto que libertad en "leyes universales de libertad" pertenece a otro nivel del discurso práctico; no es la libertad del "arbitrio libre" (*Willkür*) sino autonomía de la voluntad racional (*Wille*).

legisladora de los sujetos de razón práctica, que pueden concebirse a sí mismos y a todos los otros como fines en sí, como sujetos previos a todos sus fines subjetivos. Esos principios o leyes de libertad son además, desde la *Grundlegung*, imperativos o exigencias racionales -de deber ser- para la libertad de los arbitrios individuales.

Ahora, por otro lado, aparece la idea de universalidad en un sentido diverso y más importante que el de la generalidad de las leyes del derecho mencionado más arriba, y ya conocido desde los primeros planteamientos de este trabajo: se trata de la universalidad de la validez de los principios en cuestión para los sujetos de los mismos, esto es, de su aceptabilidad para todos los individuos como sujetos autónomos de razón práctica, los cuales pueden, entonces, ser considerados y considerarse a sí mismos como legisladores de esos principios constrictivos de su libertad como individuos empíricos<sup>147</sup>.

---

<sup>147</sup>

Fabio Fiore lleva a cabo en su trabajo de 1987, en su interpretación del sentido de las nociones básicas de la *Rechtslehre*, una reconstrucción argumentativa cuyos pasos son, en buena parte, coincidentes con el esquema de explicación que yo vengo realizando. En este sentido, desde la idea del Derecho referida a las condiciones de legitimidad de la coerción para la conformidad a la ley (p.244), plantea la necesidad de recurrir, para dar cuenta de esas condiciones, a los presupuestos de la racionalidad (*razionalità*) humana y así a la libertad trascendental como causalidad, esto es, a la capacidad del ser racional de ser autor de sus principios (pp.245 y 246). Sólo desde la autonomía de la razón cabe pensar aquella legitimidad.

Fiore, siguiendo a Haensel, se opone expresamente a Bobbio en su justificación de la coacción jurídica "a partir de la libertad empírica de los individuos" (p.247 y nota 26), para llegar, sin embargo, más allá de donde yo lo he hecho -y de donde pienso que debe hacerse- a la dudosa fundamentación del derecho, como derecho subjetivo, desde la razón del hombre sometido a la ley ética, "desde la que puede vincular a otros a no ser obstaculizado en el cumplimiento de su deber moral". (Ibid. pp.250 y 251).

La introducción de ideas ya tan familiares como las de *universalidad y autonomía* -y aún la del individuo racional como *fin en sí mismo*- nos debe sugerir inmediatamente la idea del *reino de los fines*, también central en la doctrina kantiana de la razón pura práctica (del Imperativo Categórico). Todas las precauciones y distancias son pocas a la hora de relacionar con el derecho aquella idea que es la de una *comunidad ética*. En ésta los individuos actúan moralmente -el principio moral es el principio de su máxima, el móvil determinante de su acción-, y nada hay más lejos de ésto que la concepción del individuo empírico que da lugar al punto de vista estricto sobre el derecho<sup>148</sup>. Y, sin embargo, la idea de principios universales de libertad exige la de sujetos racionales que legislan conjunta y autónomamente sus relaciones mutuas, y ésto es algo que va mucho más allá de la concepción de principios que delimitan esferas de acción o de la libertad externa de

---

Como ya he señalado en otros momentos, el recurso a la doctrina de las condiciones de los principios de la razón práctica (del Imperativo Categórico) no debe -y en muchos casos no puede- significar el recurso a la idea de acción moral. Volveremos en el epígrafe siguiente a la complicada cuestión de la relación entre autonomía y derecho.

No es necesario tampoco que me detenga a argumentar con precisión mi desacuerdo con la pretensión de Bruce Aune, (1979 pp.137-141), de establecer el contenido normativo del "principio universal del derecho" directamente a partir del Principio de Universalidad, tal y como es expuesto en la *Grundlegung* y de los conocidos ejemplos de la misma obra (y, aún más, siendo la noción de "Leyes de la naturaleza", teleológicamente concebidas, el modelo usado para dar cuenta del significado de aquélla).

148

Por no hablar de la inaccesibilidad misma del derecho a nuestras máximas de fines, que Susan Shell, por ejemplo, destaca como el factor principal que distancia del derecho la idea de "reino de fines": "The juridical community is not a 'kingdom of end's. It does not assume coincidence of motives nor does it abolish internal conflicts over ends. No person has any rightful concern with the inner motives of his fellows". (1980, p.123).

cada individuo; pero esto es ir demasiado lejos en este momento de nuestra exposición<sup>149</sup>.

Lo que me importa ahora es que esa idea de "leyes universales de libertad" provee el criterio normativo que necesariamente debe contener el principio de compatibilidad de las libertades externas que es el *principio del derecho*. La condición de universalidad o, como veremos más adelante, la idea de una voluntad colectiva universal, permite interpretar los enunciados de la *Introducción* a la *Rechtslehre* que nos vienen ocupando como lugar central de la filosofía kantiana del derecho. Así proporciona al principio de los mismos un significado normativo -esto es racional-práctico- que no se queda en la sola e incierta maximización de ámbitos externos de igual libertad, y establece el criterio diferenciador o cualificador de la

---

<sup>149</sup> Según Jürgen Habermas, "Kant contribuyó a que en seguida se confundieran [estos] dos significados de *universalidad* o *generalidad* de la ley: la generalidad o universalidad semántica de la ley abstractamente general vino a sustituir a aquella generalidad procedimental que caracteriza a la ley producida democráticamente como expresión de la 'voluntad unida del pueblo'. (1988, p.35). Sin detenerme a discutir si es correcto poner en el "debe" de Kant esa reducción posterior, sí quiero insistir en que, pese a la insuficiencia de claridad sistemática en la exposición de la misma, el propio Kant no redujo la universalidad de la ley a su "generalidad semántica" sino que, por el contrario, y como veremos, convirtió la idea de *voluntad universal legisladora* en el criterio de justicia del derecho. En todo caso, nuestro autor distingue expresa e inequívocamente, aunque de pasada, entre "leyes generales que valgan en general" y "leyes universales, de valor universal, que es el valor que parece exigir expresamente el concepto de ley". (Paz perpetua, p.100, Ak VIII, p.348. Vid también p.112, Ak.356-357).

libertad externa legítima<sup>150</sup>. Esto no quiere decir que se sustituya un criterio formal por un nuevo principio material dogmático del derecho natural<sup>151</sup>, ya que el criterio de la ley universal conserva el carácter formal fundamental de la filosofía moral de nuestro autor.

Todo ello supone un aspecto ulterior a resaltar de la relación entre derecho y coacción, que se da en la construcción del derecho estricto. Pues, si ya vimos que la coacción que acompaña a la ley jurídica no es un simple fenómeno que define de hecho, y así sólo contingentemente, el derecho, sino que, por el contrario, se justifica

---

<sup>150</sup> Así, puede entenderse en nuestros mismos términos el comentario de Giuseppe Lumia: "Ora, ingiustamente opera colui che ostacola un'azione coordinata con quella degli altri, poichè la massima dell'azione ostacolatrice non potrebbe venire universalizzata, ossia elevata ad imperativo, senza che la libertà venga negata. In conseguenza, quando un certo uso della libertà contraddice all'universalità di questa, e quindi è ingiusto, la contraddizione non può venir superata, se non ostacolando tale uso, ossia ricorrendo alla costrizione per impedirlo" (1960. p.46).

<sup>151</sup> González Vicén insiste en que el criterio de delimitación de las acciones humanas no supone en Kant "el retorno a una ética dogmática y materia", y esa insistencia le lleva a la conclusión, vista más arriba, de que el Principio del Derecho contiene únicamente "la restricción del ámbito de acción legítima de cada uno en la medida necesaria para hacerlo compatible con un ámbito de acción igual en los demás". (1984, pp. 47-49). La interpretación que yo propongo pretende mostrar -aunque para ello haga falta todavía referir momentos fundamentales de la filosofía jurídico-política de Kant- que evitar la "solución material" no supone necesariamente adoptar el criterio puramente mecánico referido por el propio González Vicén. Simone Goyard-Fabre apunta, en este sentido, que es cierto que "Kant une derecho y justicia(...) luego es contrario al derecho lo que es injusto", pero que, a la vez, define lo que es justo "desde la coexistencia de libertades de los arbitrios según una ley universal" por lo que "el principio del derecho sigue residiendo en la forma de la relación que él rige" (1975, p.77).

normativamente desde la libertad<sup>152</sup> -el derecho de la humanidad- como coacción moralmente posible o "facultad de coacción", ahora podemos afirmar que en Kant la coacción es también regulada por leyes universales de libertad. Esto es: la coacción acompaña a las leyes jurídicas que son leyes según principios universales de la razón práctica, luego esa coacción es también sometida a dichos principios o, en términos del propio Kant, es "coacción según leyes universales".

La cualificación de la libertad, según las condiciones ya repetidas, debe ser trasladada a la coacción que define la legislación jurídica y éste es, según mi idea, el significado central del apartado "D" de la "Introducción" -aunque su extensión sólo podrá verse en momentos posteriores de este trabajo-. Como cualquier otro principio de interrelación entre sujetos de libre arbitrio, el principio de coacción debe ser fundamentado según las condiciones de la razón práctica. En términos de Thomas Pogge, se trata de que "la razón pura práctica presenta exigencias a los sistemas de coerción que podrían regular las interacciones en una sociedad, y continúa: "aquí los principios de la razón actúan, podríamos decir, como meta

---

<sup>152</sup>

Sobre la consideración del "principio de libertad", en general, como fundamento del derecho, han escrito, entre otros, Solari, 1962, IV n° 8 y ss; Lumia, 1960, pp.67 y ss; Bobbio, 1969, pp.119 y ss; Hassner, 1962, pp.92 y 100-101; Reboul, 1970, pp. 208 y ss; Saner, 1973, pp.17-18; Riedel, 1981, pp.599 y ss; Williams, 1983, pp.67 y ss y 130 y ss; Gallie, 1985; pp. 22 y ss; Dietze, 1985, Cap.IV; Barnard, 1983; etc.

-constricciones; constriñendo qué coerciones deben ser impuestas a los individuos"<sup>153</sup>.

Al igual que tuvimos ocasión de ver en la explicación del concepto moral de derecho, también del "derecho estricto", y de la coacción propia de los principios jurídicos, debe decirse que la construcción kantiana excluye de su fundamento o justificación cualesquiera de aquéllos fines subjetivos, o propios del arbitrio empírico, comprendidos en la idea de felicidad. Mencionar brevemente la cuestión en este momento es oportuno por cuanto viene a confirmar o apoyar estrechamente (y por razones que ya conocemos de sobra) la vinculación del concepto central de la *Rechtslehre* con la doctrina de la razón pura práctica y sus leyes universales de libertad, que he mantenido en las páginas precedentes.

Es en ese mismo concepto en el que se sitúa el núcleo del "formalismo jurídico" que ha sido con frecuencia destacado como rasgo más característico de la *Rechtslehre*<sup>154</sup>. Lo que en este punto me interesa de ese rasgo es su sentido básico: la exclusión de los fines empíricos se debe a las mismas razones que atendimos bajo

---

<sup>153</sup> Thomas W. Pogge, 1988, p.412.

<sup>154</sup> Han sido sobre todo los intérpretes kantianos situados en la perspectiva específica de la filosofía del derecho, y, por esto mismo y en gran medida los comentaristas italianos de Kant, los que han insistido en esa caracterización. Cifr. Solari, 19, Cap.VII; Martinetti 1932, 1942; Lumia, 1960, pp.44-45; Cerroni, 1962, pp.52 y ss; Negri, 1962; Bobbio, 1969, pp.110-119.

la caracterización "deontológica" de los fundamentos de la filosofía práctica de Kant. Como ha escrito Roberto Rodríguez Aramayo, "Kant transfiere a su formalismo jurídico el antieudemonismo que caracteriza su moral autónoma (...). La impronta de la Ética formal en el formalismo jurídico de Kant es tan honda como indeleble"<sup>155</sup>.

Ya en 1786 Kant se había opuesto al intento, por Hufeland, de fundamentación "material" del "principio del derecho":

"El autor no mantiene como suficientes, para determinar la ley práctica y derivar de ella la obligación, los principios que determinan simplemente la forma de la voluntad libre, independiente de todo objeto".

La consecuencia de este error de partida es:

"Buscar para estas reglas formales una materia, es decir, un objeto que pueda ser admitido como postulado, a título de principio supremo(...)"<sup>156</sup>.

*La metafísica de las costumbres* reafirma y desarrolla -en el apartado II de su *Introducción*- este mismo motivo fundamental de la filosofía práctica para todo lo que se refiere al sistema de esa obra, desde sus conceptos

---

<sup>155</sup> 1986, pp. 34 y 35.

<sup>156</sup> *Reseña a Hufeland*, Ak VIII, p. 128.



comunes; y en ella, como en otros lugares<sup>157</sup>, es la exigencia de su construcción a priori la que traduce la exclusión de las condiciones sobre deseos, fines o intereses de la facultad de desear, de los principios -y el concepto derivado de ellos- incardinados en el discurso práctico-racional. Ahora bien, detrás del apriorismo del sistema de las costumbres, la verdadera incapacidad de las razones materiales es su incapacidad para cumplir la condición de validez universal de las leyes prácticas; los preliminares, comunes a la teoría del Derecho y la teoría de la virtud, de la *Metafísica de las costumbres* vuelven con decidido énfasis a los argumentos de la *Grundlegung* y la segunda *Crítica*. "Sólo la experiencia" es guía adecuada de los principios prácticos que configuran la "doctrina de la felicidad", aquélla sólo puede proporcionar "una generalidad basada en la inducción"<sup>158</sup>.

El motivo vuelve una y otra vez en los escritos kantianos: "respecto de la felicidad no hay ningún principio universalmente válido que pueda ser considerado como ley"<sup>159</sup>; "pues este bienestar, que cada cual se pinta, según su inclinación privada, de esta o la otra

---

<sup>157</sup> *Teoría y práctica*, p.49, Ak. 306; *Derecho a mentir*, p.66, Ak. VIII p.429; *Carta a Jung-Stilling*, p.111, Ak. XXIII, pp. 494-495.

<sup>158</sup> *IDD* pp.45-47, Ak. 215-216.

<sup>159</sup> *T.P.* p.38, Ak. 298.

manera, no es idóneo para elevarse a ningún principio objetivo, como el que exige la universalidad (...)"<sup>160</sup>.

---

<sup>160</sup> Antropología p.231, Ak.VII, p.331. Cifr.igualmente, "Sobre si el género humano progresa..." p.120 nota 2, *Conflicto de la Facultades*, Ak. VII, pp. 86-87, nota; *Derecho a mentir*, pp. 67-68, Ak. VIII, p.430.

## 6. POSESION Y DERECHO PRIVADO. LA DOCTRINA KANTIANA DE LA PROPIEDAD.

Los puntos de partida y planteamientos que determinan la construcción kantiana del concepto de Derecho y de los principios o leyes de éste presiden asimismo la presentación y tratamiento por nuestro autor del concepto racional de *posesión jurídica*, que es el concepto primordial del *Derecho privado*. Esta es la idea que quiero desarrollar en las páginas que siguen, en las que me referiré a aquél concepto -y a la elaboración, desde el mismo, de una doctrina del derecho de propiedad- prestando interés casi exclusivo al modo en que en su exposición se articulan las premisas de la teoría práctico-racional del Derecho, y en detrimento de otros aspectos de dicha construcción. Pues es, en mi opinión, en esta perspectiva en la que reside el verdadero interés de esas páginas de la *Rechtslehre* y es desde ella desde la que deben medirse sus atractivos y debilidades.

Pese al tenor de un buen número de sus argumentos y expresiones y a los resultados, explícitos o no, de sus conclusiones, el momento de la "doctrina del derecho" que ahora me ocupa no contiene una teoría jurídica -en el sentido que hoy daríamos a esta expresión- de los "derechos subjetivos privados" (y entre ellos el de propiedad), ésto es, una interpretación y tratamiento sistemático de un

conjunto de instituciones jurídico-positivas<sup>161</sup> -desde una u otra de las variadas y bien conocidas aproximaciones metodológicas propias de la teoría del derecho-; ni presenta un estudio histórico, ni una consideración económica, o socio-económica, de esas instituciones (y de los modos de vida y formas de relación social con que se conectan o a las que dan lugar).

El planteamiento kantiano lo es de la posesión -rótulo que agrupa al conjunto de derechos reales, personales, de la relación familiar, etc.- como concepto jurídico-racional y, así, de la razón pura práctica (y, por eso, como veremos, no como concepto empírico sino "inteligible") y de sus condiciones de posibilidad o fundamento, no históricas -determinadas por relaciones "naturales" o de poder, o producidas por la normatividad de un poder coactivo- sino desde la idea de relaciones entre sujetos de libertad, es decir, de principios de justicia.

El "Derecho privado" se desarrolla en la construcción kantiana a partir de la noción de lo mío o lo tuyo (*das Meine, das Deine o meum vel tuum*) externo y, así,

---

<sup>161</sup>

Esta perspectiva, la de "la buena técnica jurídica" es la que Michel Villey adopta en su crítica inmisericorde de la *Rechtslehre* ("buena técnica jurídica" que para Villey coincide casi exactamente con la de los juristas romanos). Es la "ignorancia del Derecho romano lo que choca al historiador del derecho en la lectura de la obra de Kant" y lo que explica "el mal trato" que el filósofo de Königsberg inflinge "al lenguaje jurídico tradicional" permitiendo afirmar que la *Rechtslehre* "a la vez que representa la culminación del racionalismo jurídico, supone también el apogeo de la ignorancia del derecho" (1976, pp.147-148, 139 y 149).

adquirido, que constituye el segundo término de la división de los derechos subjetivos o facultades (*Vermögen*)<sup>162</sup>, cuyo primer término es el del derecho o "lo de cada uno" (*suum*) "interno" y, así, "innato" -que, como sabemos contiene el de "libertad" como "único derecho innato"- . La relación entre el sujeto de derechos y lo que es "suyo" (*suum*) es lo que Kant denomina *posesión* (*Besitz*). Los objetos "poseídos" en este sentido, es decir, que pueden llegar a ser "de cada uno" según derecho son: "o bien una cosa corporal (sustancia) o la prestación (causalidad), o esta otra persona misma, es decir, su estado, en cuanto lleva consigo el derecho a disponer del mismo (el comercio con ella)"<sup>163</sup>; y según se trate de cada uno de ellos, los derechos serán, según su "forma o modo de adquisición, "derechos reales", derechos personales" o "derechos personales de carácter real"<sup>164</sup>.

Como puede, por tanto, verse, el concepto de *posesión* y la teoría de la misma tienen para Kant un contenido o ámbito de denotación mucho más amplio que el del uso que hoy en día recibe en el lenguaje jurídico, y comprende la relación jurídica con todo lo que puede ser adquirido por alguien (incluidas prestaciones, etc) y, así, con todo sobre lo que puede adquirirse un derecho subjetivo. El concepto de *posesión* coincide entonces con el de los

---

<sup>162</sup> DD, pp.48 y 49, Ak. VI p.237.

<sup>163</sup> Ibid p.74, Ak. p.259.

<sup>164</sup> Ibid. p.75, Ak. 260.

derechos subjetivos del "Derecho privado"<sup>165</sup>, o con el bien conocido uso que del término *property* hacía John Locke<sup>166</sup>.

La primera y más amplia definición del concepto que nos ocupa se presenta por Kant -constituyendo las primeras líneas de su exposición del *Derecho privado*- en los siguientes términos:

"Lo jurídicamente mío (*meum iuris*) es aquello con lo que estoy tan ligado, que cualquier uso que otro pudiera hacer de ello sin mi consentimiento, me lesionaría. La condición subjetiva de la posibilidad del uso en general es la posesión (*Besitz*)"<sup>167</sup>.

En esta definición, como en las que poco más adelante continúa Kant presentando en términos muy similares, se apuntan ya algunos de los rasgos más característicos de su teoría de la "posesión" (y también de la más específica del derecho de propiedad). Así, su referencia a objetos del uso

---

<sup>165</sup> Norberto Bobbio, 1969, p.162.

<sup>166</sup> Segundo tratado sobre el gobierno civil, Caps 7, 8, 15, §§ 87, 123 y 173 (traducción española citada, pp.102, 134 y 175). Al respecto puede verse, entre muchos otros, James Tully, *A Discourse on Property. John Locke and his Adversaries*, 1980; C.B. Macpherson, 1979, pp.172 y ss. También en Elena Beltrán, "Nozick, la justificación de la propiedad". *Sistema*, 77, 1987. Sobre la aproximación entre este concepto y el de lo *suum* de Kant, cifr., entre otros, Th. Mautner, 1979, p.544 o F. González Vicén, 1984, p.64 (la posición de González Vicén es, sin embargo, equívoca en este punto al hablar -en el mismo lugar y sobre todo en la p.65- del "derecho de propiedad" en Kant sin más precisiones sobre el uso de éste término).

<sup>167</sup> DD pp.55-56, Ak. p.245.

de nuestro libre arbitrio, la relación entre individuos como núcleo del concepto definido, o la referencia al concepto normativo de "lesión" -como injusticia o contravención de mi derecho según el principio de justicia<sup>168</sup>- que tal definición contiene.

Pero antes de exponer dichos componentes primordiales es preciso apuntar otro factor decisivo de la construcción kantiana, que su autor introduce inmediatamente tras la definición citada:

"Pero algo exterior será mío sólo si puedo suponer que el uso que cualquier otro hace de una cosa puede lesionarme, aunque yo no esté, *sin embargo en posesión de ella*. Por tanto, tener algo exterior como suyo es contradictorio si el concepto de posesión no fuera susceptible de diferentes significados, a saber, el de posesión sensible y el de posesión *inteligible*, y si no pudiera entenderse en un caso la posesión *física* y en el otro, una posesión *meramente jurídica* del mismo objeto.(...) Una posesión *inteligible* (si es posible una semejante) es una posesión *sin tenencia (detentio)*<sup>169</sup>.

---

<sup>168</sup> *Ibid* p.60, Ak. pp.248-249.

<sup>169</sup> *Ibid* p.56, Ak. 245-246. Cifr. asimismo, la "definición real" del "concepto de lo mío y lo tuyo exterior": "lo mío exterior es aquéllo cuyo uso no puede estorbárase sin lesionarseme, aún cuando yo no esté en posesión de ello (no sea tenedor del objeto)"( *Ibid* p.60, Ak. p.249).

La explicación del carácter *inteligible*, y así, no empírico o "sensible" del concepto de la posesión jurídica requiere tener presente el significado de esta noción y su relación con el pensamiento o "discurso" práctico en el núcleo mismo de la filosofía kantiana (al que ya he tenido ocasión de referirme). Y es, de nuevo aquí, el ámbito y significado del pensamiento práctico, y no su uso o pretensión cognoscitiva, el que posibilita y exige el recurso a dicho concepto no empírico en el que "las condiciones de la intuición se omiten", ésto es, "un concepto intelectual de la posesión, independiente de las determinaciones espaciales"<sup>170</sup>.

La teoría kantiana de la posesión es, como ya he anticipado, una *deducción práctica* de la misma, es decir, el establecimiento de sus "condiciones de posibilidad" como derecho (condiciones de posibilidad práctica, o de legitimidad desde una teoría racional de la justicia); es desde las exigencias de esta deducción desde las que expresamente Kant requiere un concepto de posesión sin tenencia<sup>171</sup>. Y la deducción en el uso práctico de la razón significa que la relación o vínculo entre el sujeto y el objeto con el que aquél está "ligado" no es, ni puede ser, una relación *natural*, dependiente de circunstancias de

---

<sup>170</sup> *Ibid.* pp.64 y 66, Ak. pp.252 y 253.

<sup>171</sup> *Ibid.* p.60, Ak. 249. Sobre la relación entre este concepto peculiar de "posesión sin tenencia" y los modelos jurídicos clásicos -primordialmente romanos- véase Goyard-Fabre, 1975, pp.113-115.



hecho o de disposición efectiva (empírica) del objeto, sino una exigencia, pretensión o relación de derecho:

"Aquí se trata para la razón de la determinación práctica del arbitrio conforme a leyes de la libertad, ya sea pues el objeto cognoscible por los sentidos o sólo por el entendimiento puro, y el derecho es un tal concepto racional puro práctico del arbitrio bajo leyes de la libertad"<sup>172</sup>.

Ahora bien, la afirmación de la posesión como derecho en relación a algo externo a mí mismo (o "de una cosa fuera de mí") cuyo uso por otro sin mi consentimiento me lesiona (como veremos, "contradice mi libertad según leyes universales") -que es lo que se trata de "deducir"<sup>173</sup>- lleva a "prescindir de todas las condiciones de la posesión empírica en el espacio y en el tiempo", y a "establecer una posesión también sin tenencia como necesaria para el

---

<sup>172</sup> *Ibid.* p.61, Ak. 249

<sup>173</sup> "No puedo llamar mío a un objeto en el espacio (una cosa corporal) a no ser que, aunque yo no lo posea físicamente, pueda afirmar, sin embargo, que lo poseo efectivamente de otro modo (por tanto, no físicamente). - Así no llamaré mía a una manzana porque la tenga en mi mano (la posea físicamente), sino sólo cuando pueda decir: yo la poseo, aunque la haya alejado de mí, dondequiera que sea; igualmente, no podré decir del suelo sobre el que me he situado que sea mío por eso; sino sólo si puedo afirmar que sigue estando en mi posesión aún cuando yo haya abandonado tal lugar. Pues el que quisiera quitarme de la mano la manzana en el primer caso (el de la posesión empírica) me lesionaría sin duda en lo mío interior (la libertad), pero no en lo mío exterior, a no ser que yo pudiera afirmar que, aún sin tenencia, estoy en posesión del objeto; por tanto, tampoco podría llamar míos a estos objetos (la manzana y el emplazamiento) (*Ibid.* pp.58-59, Ak. 247-248).

concepto de lo mío y lo tuyo exterior"<sup>174</sup>. Sólo la distinción entre "la posesión como fenómeno" y "la que es pensable sólo por el entendimiento" -la posesión "inteligible"- permite evitar la antinomia que se produce al pensar en un *derecho* (o posesión jurídica) en el que lo mío es sólo aquello que tengo efectivamente en mi poder. Pues la incapacidad (natural, física) para mantener ese objeto en mi tenencia ("la manzana en mis manos") significaría que éste deja de ser mío y, así, la lesión en el caso de la posesión externa parece imposible<sup>175</sup>.

Pero si la deducción -la fundamentación según principios de la razón práctico-moral- del concepto jurídico de "lo mío y lo tuyo externo" es la premisa racional de este mismo concepto ¿Desde qué premisas lleva a su vez a cabo Kant esa deducción o justificación del concepto jurídico según leyes de justicia?. Sin extenderse en una exposición detenida de este punto de partida, Kant

---

<sup>174</sup> *Ibid.* p.62, Ak. 250. Y así, continúa, "puede ser una tarea para la razón mostrar cómo es posible una tal proposición *a priori*, que se extiende más allá del concepto de la posesión empírica".

<sup>175</sup> La tesis de esa antinomia dice: " *Es posible que yo tenga algo exterior como mío, aunque no esté en posesión de ello*". Y "la antítesis: *No es posible que tenga algo exterior como mío, si no estoy en posesión de ello*" (*Ibid.* p.68, Ak. pp.254-255). Sobre la configuración como concepto puramente racional o "inteligible", del de "lo mío y lo tuyo externos", pueden verse, entre otros, Goyard-Fabre, 1975, pp.114-118 y 121-122; Howard Williams, 1977, pp.33-34; o Umberto Cerroni, 1962, pp.74-80. Para este último autor, la reconducción fuera de las condiciones empíricas, esto es, "naturales" e históricas, de aquél concepto (y su configuración, como veremos, como una relación racional entre sujetos de voluntad), implica la transvaloración del concepto sensible, es decir, "la eliminación del hecho como empírico y su restitución como valor sin mediación" (p.79).

proporciona, sin embargo, las claves básicas del mismo desde la propia definición del concepto de "lo que es, exteriormente, de cada uno".

El uso de objetos o cosas exteriores a mí mismo que, desde aquella primera definición, aparece como contenido esencial del objeto que "es de uno" remite decisivamente a esa clave. La primera premisa de la construcción kantiana es la concepción de las cosas del mundo como objetos de uso necesarios para el ejercicio de la libertad del arbitrio. La libertad "interna" (que es el único derecho innato), libertad de acción -o de uso del propio cuerpo que es el "lugar" del arbitrio mismo- requiere para manifestarse la acción sobre las cosas como su objeto ineludible, es decir, implica el uso de éstas como medios para los fines que el arbitrio humano se propone y a cuya libertad, de este modo, prestan contenido<sup>176</sup>.

Conectando esta constatación con el mismo principio universal del derecho (de "la libertad de cada uno que

---

<sup>176</sup> Véase también *Comienzo presunto de la historia humana*, pp.75 y 76, Ak. VIII p.114, Sobre los mismo, cifr. Susan Shell, 1980, pp.127 y 128; o José Luis Villacañas, 1987, pp.214-215. En consonancia con este sentido básico de la posesión como uso del objeto en tanto medio para fines, escribe ulteriormente Kant que "tal objeto puede ser una cosa corporal (hacia la que no se tiene obligación alguna), por tanto, un hombre puede ser su propio dueño (*sui iuris*), pero no propietario de sí mismo (*sui dominus*) (no puede disponer de sí a su antojo) ni mucho menos, pues, de otros hombres, porque es responsable de la humanidad en su propia persona; aunque este punto, que pertenece al derecho de la humanidad, no al de los hombres, no tiene aquí su auténtico lugar (...)" (DD pp.88-89, Ak. 270).

pueda coexistir con la de todos según una ley universal") obtiene Kant el postulado jurídico de la razón práctica:

"Es posible tener como mío cualquier objeto exterior de mi arbitrio; es decir, es contraria al derecho una máxima según la cual, si se convirtiera en ley, un objeto del arbitrio tendría que ser en sí (objetivamente) un objeto *sin dueño (res nullius)*"<sup>177</sup>.

La breve explicación subsiguiente confirma que el núcleo del argumento kantiano reside en la idea misma de que la libertad no puede legítimamente limitarse -y, por tanto, tampoco su ejercicio en el uso de objetos- más allá de los límites impuestos por la libertad de los demás según leyes, que es lo que ocurriría si se imposibilitara el uso a todos de algún objeto (como "sin dueño en sí"):

"Entonces la libertad se privaría a sí misma de usar su arbitrio con relación a un objeto del mismo (...) aunque el arbitrio en el uso de las cosas coincidiera *formaliter* con la libertad exterior de cada uno según leyes universales"<sup>178</sup>.

---

<sup>177</sup> DD p.56, Ak. p.246. Al igual que el principio universal del derecho, este postulado se formula poco después, y tras su justificación, como enunciado de deber: "Es deber jurídico actuar con respecto a otros de tal modo que lo exterior (útil) pueda llegar a ser también para cualquiera suyo" (*ibid* p.64, Ak. 252).

<sup>178</sup> *Ibid*, p.57, Ak. 246.

En lo dicho hasta ahora aparecen implícitos dos rasgos caracterizadores de la concepción kantiana de la posesión jurídica que deben ser subrayados por su importancia decisiva para las conclusiones más relevantes de aquella teoría (así, sobre el título de la adquisición de tales derechos). El concepto de posesión es, como hemos visto, un concepto inteligible, esto es, un concepto de la razón práctico-jurídica para "la determinación del arbitrio según principios de la libertad de éste" que constituye así una "legislación universalmente válida"<sup>179</sup> para la libertad exterior de los individuos racionales. Por tanto, aquel concepto lo es, pues, ante todo y directamente, de una relación entre voluntades, es decir, designa una interrelación (y, así, práctica) entre sujetos de libre arbitrio. Incluso en el caso de los *derechos reales*, esto es, de la posesión en que lo mío no es una prestación o estado de otro, sino un objeto físico o "cosa corporal", Kant reafirma expresamente y en términos rotundos (que van a ser decisivos para sus conclusiones sobre los modos de adquisición de la propiedad de la tierra) lo que estaba implícito en su primera definición del concepto (como "uso por otro sin mi consentimiento que me causa lesión"): la posesión no es relación con la cosa sino relación con otras voluntades en relación a la cosa o con su uso: "es el derecho frente a todo poseedor de la misma"<sup>180</sup>. A la

---

<sup>179</sup> *Ibid* p.66, Ak. p.253. Y, en este sentido, Ludwig Siep, 1989, p.90.

<sup>180</sup> *DD* p.75, Ak. p.260.

doctrina difundida que afirma tal derecho desde la relación (de algún modo "natural") entre sujeto y objeto, Kant opone una crítica frontal:

"[Aquél] tendrá que representarse lo siguiente (aunque sólo de un modo oscuro): puesto que al derecho de una parte corresponde un deber de la otra, la cosa exterior, aunque la haya perdido el primer poseedor, permanece siempre, sin embargo, obligada a él; es decir, se resiste a cualquier otro presunto poseedor, porque ya está unida a aquél; y así mi derecho, semejante a un genio, que acompaña a la cosa y la preserva de todo ataque extraño, remite siempre a mí a todo poseedor extraño"<sup>181</sup>.

Y concluye el epígrafe titulado "¿Qué es un derecho real?" afirmando:

"Por tanto, propia y literalmente hablando, no hay ningún derecho (directo) a una cosa , sino que se denomina así únicamente al que corresponde a alguien frente a un persona, que está en posesión común junto con todos los demás (en el estado civil)"<sup>182</sup>.

---

<sup>181</sup> DD pp.75-76, Ak p.260.

<sup>182</sup> *Ibid* p.77, Ak. 261. Este aspecto de la concepción kantiana de la posesión es subrayado por Bobbio, 1969, pp. 176-177. También, y destacadamente, por Umberto Cerroni en el sentido crítico ya mencionado (1962, pp.76-77 y 80-85): Para Cerroni la negación kantiana de la doctrina tradicional de la propiedad como *derecho sobre la cosa*, conduce a la "abstracción de toda relación con las cosas y la reducción de aquélla a *mera* relación entre personas

Como puede verse, subyaciendo a la teorización kantiana está la idea de que toda relación jurídica (aún, como hasta aquí, de derecho racional o "privado"), es una relación entre arbitrios según la forma *derecho-obligación*. De nuevo este punto -que la afirmación de la posesión de objetos supone la afirmación de *obligaciones* de los sujetos de libre arbitrio, de relevancia decisiva desde las premisas de la filosofía práctica kantiana que constataremos en breve- es detenidamente explicitado y subrayado por el autor:

"Si yo declaro (de palabra o de hecho): quiero que algo exterior sea mío, declaro que cualquier otro está obligado a abstenerse del objeto de mi arbitrio; obligación que nadie tendría sin este acto jurídico mío"<sup>183</sup>.

Como vengo diciendo, la concepción por Kant del concepto de "lo mío" en términos de la obligación que declarar algo como tal impone a otros es, sin duda,

---

(voluntades)", lo que significa, en el caso de Kant, sobrepasar la relación sensible o empírica y *justamente* por ello encontrarlo por tanto sin medición como contenido de la relación racional" (*ibid.*, pp. 80-81). En este momento de la *Rechtslehre* se muestra así, más que en ningún otro, la tesis que Cerroni sostiene acerca del conjunto de la elaboración por Kant de la categoría jurídica.

<sup>183</sup> DD p.69, Ak. p.255. Ya en el enunciado del "postulado de la razón práctica" del que se "deducía" la posibilidad del concepto inteligible de posesión, establecía Kant que este postulado constituye una "ley permisiva (*lex permissiva*)" en cuanto proporciona a cada uno la posibilidad de "imponer a todos los demás una obligación que no tendrían de no ser así: la de abstenerse de usar cierto objetos de nuestro arbitrio" (*ibid* p.57, Ak. p.247).

determinante del fundamento o justificación racional que su establecimiento requiere, es decir, de las condiciones de validez de tal concepto. Pues, como el propio Kant afirma desde el mismo núcleo de su filosofía práctico-jurídica, una voluntad unilateral no puede crear una obligación<sup>184</sup>. Y la expresión de ese momento de exclusión del uso de otros como imposición de una obligación que si no no tendrían, se plasma en la idea de la *comunidad originaria de la tierra* (*communio fundi originaria*).

Esta formulación es la consecuencia de la negación kantiana a considerar la posesión como una relación "natural" innata (u "originaria") -es decir la de su concepción como derecho adquirido- y de la convicción de nuestro autor acerca del carácter primordial de la posesión de la tierra (o del "suelo") como *sustancia* con la que se relaciona -como *accidente*- todo lo que sobre él se encuentra. Por tanto, "la primera adquisición de una cosa no puede ser sino la del suelo"<sup>185</sup>. Pero la declaración de posesión sobre una parte del suelo significa la exclusión de su uso por otros y, así, la limitación de sus posibilidades de acción -de hacer lo que sería, en otro caso, legítimo- ya que la tierra no es una superficie infinita "sobre la que todos podrían diseminarse"<sup>186</sup>

---

<sup>184</sup> *Ibidem.*

<sup>185</sup> *Ibid* p.77, Ak pp. 261 y 262. Sobre el uso de la categoría de "sustancia" en este punto, véase la explicación de Susan Shell, 1950, pp.136-141.

<sup>186</sup> *D.D.* p.78, Ak. p.262.



ejerciendo de modo paralelo aquélla posibilidad. Es la limitación de la superficie de la tierra, "la unidad de todos los lugares sobre la superficie de la tierra", lo que compele a los hombres a vivir "en comunidad", esto es, en relaciones de limitación mutua de libertad y, así, de derecho:

"Todos los hombres están originariamente (es decir, antes de todo acto jurídico del arbitrio) en posesión legítima del suelo, es decir, tienen derecho a existir allí donde la naturaleza o el azar les ha colocado (al margen de su voluntad)"<sup>187</sup>.

Tal idea de "comunidad originaria" es, entonces, el presupuesto hipotético de la posibilidad del establecimiento de derechos -hasta el momento de índole "privada", es decir, sólo según la razón- frente a otros y, así, de obligaciones de éstos que no derivan analíticamente del principio del derecho<sup>188</sup>. Y éste es el significado, sólo práctico por tanto, del concepto de la "comunidad originaria de posesión" que debe separarse de cualquier

---

<sup>187</sup> *Ibidem*. En cierta relación con este punto puede mencionarse la condena por Kant del colonialismo (la adquisición de territorios de otros pueblos "para establecer colonias por la fuerza o mediante compra frudulenta (...) sin tener en cuenta su primera posesión". Las justificaciones religiosas, culturales o educadoras de esas empresas criminales son consideradas por el filósofo de Königsberg como un ejemplo de justificación jesuítica de la injusticia en que se dan "por buenos todos los medios con vistas a fines buenos" (*ibid.* p.83, Ak.266. Vid también *Paz perpetua*, pp.115-117, Ak. VIII pp.358-360).

<sup>188</sup> *Ibid.* pp.61-62, Ak. 250.

interpretación histórica tanto como de cualquier connotación "ideológica" o de imagen "utópica" sobre una pretérita o posible comunidad posesoria en el verdadero sentido de esta expresión<sup>189</sup>:

"La posesión de todos los hombres sobre la tierra, que precede a todo acto jurídico suyo (está constituida por la naturaleza misma) es una posesión originaria (*communio possessionis originaria*), cuyo concepto no es empírico ni depende de condiciones temporales, como, por ejemplo, el concepto inventado, pero nunca demostrable, de una posesión común primitiva (*communio primaeva*), sino un concepto práctico de la razón, que contiene a priori el principio según el cual tan sólo los hombres pueden hacer uso del lugar sobre la tierra siguiendo leyes jurídicas"<sup>190</sup>.

El argumento, dudosamente eficaz, que Kant ofrece para distinguir su idea de la comunidad primitiva -el de que

---

<sup>189</sup> Cifr. la breve enumeración de las posiciones de autores como Grocio, Spinoza, Montesquieu o Mably (y de pensadores utópicos como Moro y Campanella) en Simone Goyard Fabre, 1975, pp.119-120 (nota 73). En su escrito sobre la relación de la filosofía kantiana con el socialismo, Karl Vorländer señala que una de las posibilidades de establecer esa relación está "en algunas ideas de la doctrina del derecho de Kant que tratan (...) de la comunidad primitiva del suelo" y en las que "podría quizás apoyarse el socialismo económico actual"; pero deja luego claro que el de Kant es "un concepto de la razón práctica, que no debe entenderse como una propiedad comunal primitiva en el tiempo" sino que "esta idea de la propiedad comunal del suelo, a la larga sirve meramente para representarse la determinación de la propiedad particular (...) según los conceptos jurídicos" (1987, p.123).

<sup>190</sup> *Ibid.* p.78, Ak. p.262.

para constituir esa comunidad hubiera hecho falta "un contrato, por el que todos hubieran renunciado a la posesión privada"<sup>191</sup>- no es tan importante para la diferenciación como lo son el diferente contenido jurídico que una y otra tendrían -ya que Kant no piensa tanto en la comunidad de propiedad como en la propiedad privada de todos y cada uno de los individuos en conjunto<sup>192</sup>. Y, sobre todo, como lo es claramente la índole misma de las dos nociones ya referida: el concepto kantiano no puede comprenderse sino en el contexto de la filosofía crítico-práctica, esto es, como una idea de la razón -y no como un concepto representativo de una realidad o hecho, sucedido o posible- que contiene un momento del proceso de deducción o justificación de la "posibilidad" o legitimidad de la relación jurídica (racional) que es la posesión, es decir, como un idea cuya única "realidad" es realidad práctico-jurídica<sup>193</sup>.

La misma razón desde la que debe entenderse la idea de comunidad posesoria originaria -la fundamentación práctico-racional de obligaciones- está detrás del componente filosóficamente más relevante de la teoría kantiana de la posesión: la idea de una *voluntad universal* como momento imprescindible y *sine qua non* de la fundamentación de la adquisición de aquélla; y debo hacer explícito lo que

---

<sup>191</sup> *Ibid.* p.63, Ak. p.251.

<sup>192</sup> *Vid.*, por ejemplo, Cerroni, 1962, p.78.

<sup>193</sup> *DD.* p.63, Ak. p.251.

implícitamente he venido haciendo en estas páginas en las que me he deslizado cada vez en mayor medida desde un concepto amplio de "posesión" -como el de "lo mío y tuyo" externo, en general, según derechos de distintos tipos- al de la posesión como derecho real, "frente a todos los otros" de cosas corporales y, así, al del derecho de propiedad (*Eigentum, dominium*<sup>194</sup>) en sentido estricto.

La cuestión ineludible y cuya dificultad condiciona todas las teorías clásicas de la propiedad, es la de la primera u "original" adquisición de ésta o, en el lenguaje de la *Rechtslehre*, la adquisición originaria<sup>195</sup>:

"Adquiero una cosa cuando hago (*efficio*) que algo devenga mío. -Originariamente mío es lo exterior que también es mío sin un acto jurídico. Pero una adquisición originaria (*ursprünglich*) es aquella que no se deriva de lo suyo de otro<sup>196</sup>".

Sabemos ya que, para Kant, es la tierra, o, una parte de ésta la que, como *sustancia*, constituye el objeto necesario de la adquisición originaria. Y la posibilidad de ésta viene dada por el *postulado de la razón práctica* (de

---

<sup>194</sup> Así, DD p.88, Ak. p.270.

<sup>195</sup> Sobre los modos usuales (derivados) de transmisión de la propiedad (por contrato -"oneroso o gratuito"- o transmisión hereditaria, *cifr. DD pp. 108 y 119-121, Ak. VI pp.285 y 293-294*).

<sup>196</sup> DD p.72, Ak. 258.

apropiabilidad de las cosas para el uso de la libertad exterior de la voluntad y según el principio universal de ésta) y por la idea práctica de la *comunidad originaria de posesión*, esto es, del "derecho" (o posibilidad) igual de todos los seres humanos entre los que pueden existir relaciones jurídicas.

"El principio de la adquisición exterior es entonces: lo que someto a mi potestad (según la ley de la libertad exterior) y tengo la facultad de usar como objeto de mi arbitrio (según el postulado de la razón práctica), en fin, lo que yo quiero (de acuerdo con la idea de una posible voluntad unificada) que sea mío, eso es mío"<sup>197</sup>.

En esas líneas se sintetiza la teoría kantiana de la ocupación o apropiación (*Bemächtigung, occupatio*) de acuerdo con la ley de la voluntad universal como el único principio o fundamento posible de "deducción" de la posibilidad de la propiedad de la tierra (y, así, de todo lo que está sobre ella). Según ella, son dos los elementos<sup>198</sup> necesariamente presentes en la adquisición no

---

<sup>197</sup> *Ibid.* p.73, Ak. p.258.

<sup>198</sup> En *Rechtslehre* p.73, Ak. 258-259, Kant especifica tres elementos o momentos (*attendenda*) de la adquisición originaria (*aprehensión física, declaración posesoria del arbitrio y apropiación jurídica-inteligible* -y así según la idea de la voluntad universal legisladora que establece la obligación-), pero los dos primeros, como actos del arbitrio unilateral, pueden considerarse conjuntamente bajo el significado más específico del término ocupación (*Bemächtigung*) y distinguidos del tercero, que contiene la idea de la voluntad común.

derivada de otro anterior. El primero es considerado por Kant como el título empírico o el modo de adquisición<sup>199</sup>, y contiene el momento empírico de la toma de posesión (*apprehensio*) de la cosa (con la declaración de posesión, éstos es, de uso exclusivo de ella, o de "apartar a cualquier otro de él"), "bajo la condición de la prioridad temporal, es decir, sólo como primera toma de posesión (*prior apprehensio*), que es un acto del arbitrio"<sup>200</sup>. Este es, para el autor de la *Rechtslehre* el único modo que, según las premisas ya conocidas, permite fundamentar la adquisición de posesión individual que es la "posibilidad" que Kant busca establecer.

La propuesta de la primera ocupación como modo de adquisición de la propiedad de la tierra opone a Kant a aquellos que, con John Locke como ejemplos más conspicuo, consideran que es el trabajo de la tierra lo que debe ocupar tal posición. Para el filósofo inglés, y como bien

---

<sup>199</sup> En *DD* pp.80 y 85 (*Ak.* 264 y 268) respectivamente. Ambas expresiones subrayadas por el autor.

<sup>200</sup> *DD* p.79, *Ak.*263. Kant explica más detenidamente este punto en el §6 de la misma obra (antes de plantear sistemáticamente la cuestión de la adquisición no derivada de la posesión del suelo): "En lo que respecta a los demás, [la mera posesión física (la tenencia) del terreno] concuerda con la ley de la libertad exterior y está contenida a la vez en la posesión común originaria, que contiene a priori el fundamento de la posibilidad de una posesión privada; por consiguiente, es lesivo impedir al primer tenedor de un terreno que lo use. Así pues, la primera toma de posesión tiene para sí un fundamento jurídico (*titulus possessionis*) que es la posesión común originaria; y la proposición: '¡dichoso el poseedor (*beatis possidentes*)!', porque nadie está obligado a probar su posesión, es un principio de derecho natural, que instituye la primera toma de posesión como fundamento jurídico para la adquisición, en el que puede fundarse todo primer poseedor" (pp.63-64, *Ak.*251).

se sabe, la posibilidad de apropiarse privadamente de lo que en origen "pertenece a la humanidad comunitariamente" (la tierra y todo lo que hay en ella) se deriva de la *propiedad* (*property* en el sentido amplio visto, de "lo que es de uno") que cada uno tiene sobre su propia persona y, así, sobre "el trabajo de su cuerpo y la labor producida por sus manos"; por eso:

"Cualquiera cosa que él saca del estado en que la naturaleza la produjo y la dejó y la modifica con su labor y añade algo a ella que es de sí mismo, es, por consiguiente, propiedad suya"<sup>201</sup>.

Y el mismo fundamento para adquirir la propiedad privada se aplica a la de la tierra misma (que es "la cuestión principal acerca de la propiedad (...) al ser ésta la que contiene y lleva consigo todo lo demás"):

"Toda porción de tierra que un hombre labre, plante, mejore, cultive y haga que produzca frutos para su uso, será propiedad suya. Es como si, como resultado de su trabajo, este hombre pusiera cercas a esa tierra, apartándola de los terrenos comunales"<sup>202</sup>.

---

<sup>201</sup> *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, Cap. 5, §27, (traduc. cit., 1990, pp.56-57).

<sup>202</sup> *Ibid*, § 32 (edic. cit.de 1990, p.60).La propuesta lockeana del trabajo como fundamento de la propiedad de la tierra contiene, además, la respuesta a la pregunta por la cantidad o extensión de que uno puede apropiarse: "Pues la misma ley de la naturaleza que mediante este procedimiento nos da la propiedad, también pone límites a esa propiedad. (...) Todo lo que uno pueda usar para ventaja de su vida

Pues bien, Kant se opone expresa y rotundamente a esta posición (de hecho es a la única doctrina de la propiedad a la que se detiene a contradecir) que, más que de una improbable familiaridad con el autor de los *Tratados sobre el gobierno civil*, conoce por otros expositores -y, sin duda por Rousseau<sup>203</sup>. Los argumentos expresos de su rechazo, expuestos en la *Rechtslehre*, pueden sintetizarse del siguiente modo: a) En primer lugar la transformación por el trabajo o el cultivo del suelo ("construcciones, cultivo, drenaje, etc".) que sobre éste se producen "son sólo accidentes" y, así, dependen de la posesión de la

---

antes de que se eche a perder, será lo que le esté permitido apropiarse mediante su trabajo. Mas todo aquello que excede de lo utilizable, será de otros" (*ibid.* § 31, p.59). Cabe recordar que Locke enuncia la legitimidad de la apropiación privada por el trabajo con la conocida cláusula "siempre que queden todavía bienes comunes para los demás". Y el autor inglés da por supuesto que el límite a aquella apropiación que su criterio establece (en el caso de la propiedad de la tierra reitera que "la naturaleza ha dejado bien sentado cuáles han de ser los límites de la propiedad, pues éstos dependerán del trabajo que realice un hombre y de lo que le resulte conveniente para vivir -§ 36, p. 62) concuerda con aquella condición (§ 33, pp.60-61).

203

En el *Contrato social* leemos que la adquisición de la propiedad de la tierra como derecho (que sólo es posible tras la formación de la comunidad política y jurídica por el contrato social) por el "derecho del primer ocupante" deben darse las siguientes condiciones: "Primera, que ese terreno no esté habitado aún por nadie; segunda, que sólo se ocupe de él la cantidad que se necesita para subsistir; en tercer lugar, que se tome posesión de él no mediante una vana ceremonia, sino por el trabajo y el cultivo, único signo de propiedad que a falta de títulos jurídicos debe ser respetado por los demás". Inmediatamente, el ginebrino critica la tradicional concepción de la adquisición de propiedad por ocupación: "En efecto, otorgar a la necesidad y al trabajo el derecho de primer ocupante, ¿no es llevarlo lo más lejos posible? ¿Se puede no poner límites a este derecho? ¿Bastará con poner el pie sobre un terreno común para pretender con ello al punto ser el dueño? ¿Bastará con tener la fuerza de apartar por un momento a los demás hombres para privarles para siempre del derecho de volver?" (*Contrato Social*, Libro I, Cap. IX. Edic. *Oeuvres complètes* vol. III, p.366, traducc. española citada, p.29).



sustancia que es el propio suelo, y "solo pueden pertenecer a la posesión del sujeto en la medida en que la sustancia le haya sido reconocida previamente como suya"<sup>204</sup>; b) "el trabajo no es más que un signo externo de la toma de posesión, que puede sustituirse por muchos otros que cuestan menos esfuerzo"<sup>205</sup>; c) la idea de que el trabajo de la tierra puede fundar la posesión de ésta, nos devuelve a una falsa concepción del concepto de posesión jurídica, que Kant ha desechado ya previamente, como relación entre el sujeto y la cosa, impidiendo ver la relación entre sujetos (como "derecho frente a otros" por el que se les "excluye del uso de la cosa") en que aquélla consiste<sup>206</sup>.

La fuerza de esos argumentos está lejos de ser decisiva (y, de hecho, pienso que en ninguno de ellos está la razón de fondo de la oposición kantiana al trabajo como modo y criterio de adquisición originaria de la propiedad). El primero de los mencionados descansa en algo tan poco convincente como la distinción entre "sustancia y accidente" y contiene una petición de principio (la de emplazar como "accidentes", sin más razones, las formas de "especificación" del suelo por el trabajo, para concluir de

---

<sup>204</sup> DD pp.81-82, Ak. p.265.

<sup>205</sup> *Ibid* p.82, Ak. p.265.

<sup>206</sup> "Es difícil atribuir a otra causa aquella opinión dominante, tan vieja y todavía tan extendida, más que al engaño secretamente imperante de personificar las cosas y de imaginarse inmediatamente un derecho frente a ellas, como si alguien pudiera obligarles, mediante el trabajo aplicado a ellas, a no estar al servicio de nadie más que el suyo (...) " (*Ibid* p.87, Ak. p.269).

esa categorización que la posesión de ellas depende de la previa posesión de la tierra sobre la que se asientan) que realmente deja entrever una pobre racionalización a posteriori de la negativa previa a aceptar la relevancia del trabajo en la fundamentación de la adquisición posesoria. El tercero de los argumentos mencionados es el que parece más atendible si se piensa que la alegación que contiene es la de la necesidad de la "voluntad universal" para el establecimiento de una relación jurídica de obligación entre individuos (y el mismo sentido podría darse al argumento de que el trabajo es sólo "signo externo" de la toma de posesión).

Ahora bien, admitamos esta razón primordial de la construcción kantiana, a saber: que sólo el principio de "la voluntad universal" (a que voy a referirme inmediatamente) es verdadero fundamento práctico-racional del establecimiento de la relación jurídica que es la posesión, mientras que cualquier otra condición o "momento" es sólo el "título empírico" o modo de adquisición según aquél principio. ¿Por qué no poner en este lugar la actividad transformadora del propio trabajo de la tierra en vez de la primera ocupación o "posesión física" ("aprehensión")? Para responder a esto tenemos que acudir a razones ulteriores de Kant, lo que haré tras completar la explicación del núcleo de su teoría.

El segundo factor presente en la adquisición de posesión sobre la tierra no derivada de la posesión anterior de otro es la ley de la voluntad universal o *unificada a priori* de todos los seres humanos que comparten en común la posesión originaria de la tierra.

Del mismo modo que esta última idea de la razón práctica era condición de la relación jurídico-racional de obligación mutua que el concepto de "lo mío y lo tuyo" establece "sintéticamente" (sin que esté analíticamente contenida en el principio universal de justicia), esa obligación no puede fundarse a partir de actos unilaterales del arbitrio de cada uno, sino que requiere "una regla universal de la relación jurídica exterior" de la que "procede la obligación"<sup>207</sup>.

"Por mi arbitrio unilateral no puedo obligar a nadie de abstenerse de usar una cosa, a lo cual de otro modo no estaría él obligado: así pues, sólo puedo hacerlo mediante el arbitrio unificado de todos en una posesión común"<sup>208</sup>.

El fundamento racional del tránsito (ideal) de la comunidad de posesión originaria del suelo a la adquisición de la posesión individual del mismo requiere, por tanto, del acuerdo (o, mejor, del principio de éste) de la

---

<sup>207</sup> DD p.69, Ak. p.255.

<sup>208</sup> Ibid p.76, Ak. p.261.

voluntad común que es la "titular" -en la idea- de aquélla posesión.

"De este modo, la posesión de un terreno particular es un acto del arbitrio privado, sin ser, sin embargo, arbitrario. El poseedor se funda en la *posesión común* innata del suelo y en la voluntad universal, que le corresponde *a priori*, de permitir una *posesión privada* del mismo (...), y por esta primera posesión adquiere originariamente un determinado terreno al oponerse con derecho (*iure*) a cualquier otro que le impidiera usarlo privadamente(...)"<sup>209</sup>.

Si la primera "posesión física" o "aprehensión" era el título o momento *empírico* de la adquisición, en la autorización de la voluntad común se halla el verdadero fundamento en la deducción *práctica*, o título *racional* de aquélla<sup>210</sup>. Ahora bien, y Kant insiste en este punto (y en ello es congruente con el conjunto de su teoría), de lo que se trata en ese "acuerdo de la voluntad" no es del consentimiento efectivo, esto es, del acuerdo de los arbitrios individuales realmente prestado. Éste no puede ser el contenido de la "voluntad general" o "común", aunque sólo fuera porque no cabe concebir la posibilidad de que todos los posibles afectados en la limitación de libertad

---

<sup>209</sup> *Ibid.* p.62, Ak. p.250.

<sup>210</sup> *Ibid* p.80, Ak. p.264, *Vid.*, en este sentido, Norberto Bobbio, 1969, p.183 y Giuseppe Lumia, 1960, p.80.

o exclusión en el uso de un terreno que la apropiación privada del mismo implica -potencialmente todos los seres humanos- pudieran prestar dicho acuerdo (pero las razones de fondo se enraizan más profundamente en la filosofía kantiana y volveremos sobre ellas sólo al desarrollar la teoría de la *voluntad universal*). Lo que ese fundamento contiene es el principio o ley de "la voluntad unida a priori" (de la *idea*<sup>211</sup> de "la voluntad universal") según la razón pura práctica. Y es ésta la que establece así la autorización (o *ley permisiva*) de la adquisición privada originaria según el principio universal del derecho (principio de libertad según leyes universales) y el "postulado de la razón práctica" -recuérdese: "es deber jurídico actuar con respeto a otros de tal modo que lo exterior (útil) pueda llegar a ser también para cualquiera suyo"<sup>212</sup>. El significado de este componente primordial de la doctrina kantiana del "derecho privado" se deja ver en los términos del siguiente texto:

"La posibilidad de la adquisición [originaria] no se puede comprender de ningún modo ni puede probarse con razones, sino que es la consecuencia inmediata del postulado de la razón práctica. La misma voluntad, sin embargo, no puede autorizar una adquisición exterior sino en la medida en que está contenida en una voluntad que ordena absolutamente, unificada a priori

---

<sup>211</sup> DD p.73, Ak. 259.

<sup>212</sup> Ibid, p. 64, Ak. 252, citado *supra*.

(es decir, por la unificación del arbitrio de todos los que pueden llegar entre sí a una relación práctica) porque la voluntad unilateral no puede imponer a cada uno una obligación, que en sí es contingente, sino que para ello se precisa una voluntad *omnilateral*, no contingente, sino *a priori*, por consiguiente necesariamente unificada y por eso legisladora; porque sólo siguiendo este principio suyo es posible el acuerdo del arbitrio libre de cada uno con la libertad de cada cual, por consiguiente, un derecho en general y, por tanto, también un mío y tuyo exteriores"<sup>213</sup>.

La índole de la idea de la "voluntad unificada *a priori*" expresada en esas líneas -y en cuyo significado normativo me detendré suficientemente sólo en un capítulo posterior de este trabajo- contiene ya el último de los elementos imprescindibles en la explicación de la postura kantiana. Porque aquélla idea remite necesariamente a la del *estado civil* como "el estado de una voluntad realmente unificada de modo universal con vistas a la legislación"<sup>214</sup>. Es decir, para Kant la adquisición privada de la posesión sobre algo, y la obligación que impone, requieren como condición de posibilidad -y esto significa que no sólo en su realizabilidad empírica sino como fundamento racional de la legitimidad de la pretensión

---

<sup>213</sup> *Ibid* pp.79-80, Ak. p.263.

<sup>214</sup> *Ibid* p.81, Ak. 263.

práctica que enuncia- el reconocimiento "omnilateral" de una "abstención pareja"; y este reconocimiento sólo se garantiza si al deber práctico racional (de justicia) de cada uno se suma la voluntad "poderosa" que impone la legislación universal.

"Pero el estado sometido a una legislación exterior universal (es decir, pública) acompañada de poder, es el estado civil. Así pues, sólo en el estado civil puede darse un mío y tuyo exterior<sup>215</sup>".

Es, por tanto, el estado jurídico o "de derecho público" la condición final y decisiva de la posibilidad de la adquisición de la posesión (o propiedad) *jurídica* en el sentido pleno del término, ésto es, como *derecho estricto*, o, en los términos de Kant, como posesión *perentoria*. Previamente -en el orden, no temporal, de la deducción de la razón- la posesión es jurídicamente *provisional*, o "en espera y preparación" del estado civil<sup>216</sup>.

---

<sup>215</sup> *Ibid* pp.69-70, Ak. p.256. La necesaria referencia al estado civil de la "voluntad unificada de todos", que acentúa el alejamiento de esta idea racional de la confluencia contingente de los arbitrios individuales, se subraya por Kant en el mismo lugar de la *Rechtslehre*: "Antes de entrar en este estado, a lo que el sujeto está dispuesto, se opone éste con derecho a los que no quieren avenirse a ello y quieren estorbarle en su posesión provisional; porque la voluntad de todos los demás excepto la suya, que piensa obligarle a abstenerse de cierta posesión, es meramente unilateral y, por lo tanto, tiene tan poca fuerza legal (que sólo se encuentra en la voluntad universal) para oponerse como aquélla para afirmar; sin embargo, la última tiene la ventaja de concordar con la implantación y establecimiento de un estado civil" (p.71, Ak. p.257).

<sup>216</sup> *Ibid* pp.70-71 y 81, Ak. 256-257 y 264.

Pero en el orden jurídico-racional, esto es, en el de la afirmación de la posesión (o de la adquisición de ésta) como derecho según la razón -y, así, de la obligación universal "que la razón nos presenta" y en que aquélla consiste- tal posesión existe ya (aunque "provisionalmente") antes del estado civil y "con ella" -es decir, fundado racionalmente desde ésta como relación según principios del derecho privado- "el derecho de obligar a cualquiera, con el que podemos relacionarnos de algún modo, a entrar con nosotros en una constitución civil, en la que aquello pueda quedar asegurado"<sup>217</sup>. Luego, no sólo la posesión no se adquiere (no "se determina lo suyo de cada uno") en el estado civil, sino que aquélla es necesaria para la afirmación de la constitución civil como "necesaria objetivamente, es decir, como deber"<sup>218</sup>- pero sobre esto volveremos más adelante.

Es este el más importante, desde mi interés y punto de

---

<sup>217</sup> Ibid p.70, Ak. 256. En este punto, primordial en la construcción kantiana de la teoría del derecho en general, la construcción por nuestro autor de la índole o estatus de la posesión jurídica se distingue tanto de los modelos de concepción de esta como un "derecho del individuo por naturaleza" como de aquéllos que la emplazan únicamente como "derecho en el estado civil". De nuevo John Locke (con su afirmación de la adquisición de propiedad a través del trabajo de la tierra como derecho natural del individuo y su rechazo de cualquier "contrato" o "consentimiento" como condición de aquélla -cifr. *Segundo tratado sobre el gobierno*, Cap. 5, §§ 28-30, traducc. citada, 1990, pp.57-59) es un destacado ejemplo de la primera de aquéllas posiciones, en tanto que Jean-Jacques Rousseau es privilegiado representante de la segunda (vid. *Contrato social*, Libro I, Caps. VIII y IX, en *Oeuvres*, 1964, vol. III, pp.364-367, trad. citada -1989-, pp.26-31).

<sup>218</sup> Ibid. p.80, Ak. 264.



vista, de los aspectos de la teoría kantiana del derecho de propiedad. La "posesión" sólo es posible *jurídicamente* desde la idea de una *voluntad universal a priori* y su capacidad legisladora para la constitución de un estado de derecho público, es decir, un estado civil o de relaciones jurídicas en sentido estricto, el cual trae, a su vez, su fuerza de vinculación categórica a los arbitrios individuales (su condición de *deber*) de la idea de relaciones (como la de posesión inteligible o lo mío y tuyo externos según principios prácticos de la razón) según el derecho puramente racional, es decir, según el principio de justicia. Es en este aspecto en el que la teoría de la propiedad, como el conjunto del *Derecho privado*, constituye un momento central de la filosofía kantiana del derecho<sup>219</sup>.

---

<sup>219</sup> De la idea de la voluntad universal de todos los que originariamente poseen en común la tierra sobre la que viven y que, en el estado civil o legal, constituye la propiedad como derecho estricto, deduce, a su vez, Kant la afirmación del "soberano legal como propietario supremo del suelo (*dominus territorii*) del que deriva todo derecho de posesión" (y sin que aquél pueda ser, sin embargo propietario privado, o de terrenos como *dominios privados*): "esta propiedad suprema es sólo una idea de la unión civil para representar según conceptos jurídicos la necesaria unión de la propiedad privada de todos en el pueblo bajo un poseedor universal público, para determinar la propiedad particular según el principio formal necesario de la *división* (división del suelo) y no según principios de *agregación* (que sean empíricamente de las partes al todo) (DD pp.155-156, Ak. 323-324). De ahí se siguen, a su vez, consecuencias jurídicas sobre la relación entre propiedad privada y derecho público (y potestades del Estado en relación con aquélla): Así la posibilidad de abolir los estatutos que otorgan propiedad inmobiliaria a corporaciones, órdenes o rangos de personas; el "derecho de *imponer contribuciones* a los propietarios privados del suelo (...) a través del cuerpo de diputados del pueblo"; como, asimismo, "el derecho de la economía política, de la hacienda pública y de la policía", o "el derecho de *inspección*" para que "ninguna asociación que pueda tener influencia sobre el bienestar público de la sociedad permanezca oculta" (*ibid.*, p.156-158, Ak. pp.324 y 325.).

En cuanto a la propuesta de la ocupación como modo de adquisición y la oposición a la "teoría de la adquisición por el trabajo" que más arriba dejé en suspenso y que ha concitado el más amplio abanico de críticas y descalificaciones, debo hacer unas rápidas consideraciones finales.

En primer lugar, es imprescindible volver a recordar que el momento de la *apprehensio* u "ocupación física" no desempeña sino un papel secundario en la fundamentación por Kant de la adquisición posesoria. Nada más lejos de la teoría kantiana que pretender que la propiedad se adquiere por el acto unilateral de la ocupación<sup>220</sup>, posibilidad contra la que, como hemos visto, Kant se pronuncia explícita y reiteradamente. La apropiación u ocupación por la que se adquiere la primera (no derivada) posesión es un acto jurídico complejo -no puede ser un mero hecho empírico- que es el "derecho del primer ocupante" derivado del principio de una voluntad común legisladora, y del que la "toma de posesión física" no es sino un "signo externo que puede ser sustituido por muchos otros"<sup>221</sup>.

Cabe, sin embargo, preguntarse -volviendo a la exposición de argumentos que interrumpí más arriba- por qué ese "signo" de acuerdo con la ley de la voluntad universal

---

<sup>220</sup> Como mantiene, por ejemplo, Michel Villey, 1976, 151-1525; y 1962, p.265. Igualmente en esos términos Luis Martínez de Velasco, 1989, pp.199-200.

<sup>221</sup> Recuérdese, *DD* p.82, *Ak.* p.265. *Vid.*, sobre este punto, Simone Goyard-Fabre, 1975, pp.142 y 143.

no ha de ser el trabajo mejor que la ocupación de hecho. Aparte de la razón sistemática apuntada por Goyard-Fabre<sup>222</sup>, y según la cual el trabajo sobre la tierra (u otras cosas) implica el uso de éstas, uso en el que precisamente consiste, como sabemos, el derecho de posesión definido en la *Rechtslehre*; me parece necesario recurrir a otra explicación implícita en el fondo de la construcción de nuestro autor.

Pues, en efecto, en lo que esta construcción consiste no es, primordialmente y ante todo, en una respuesta a la cuestión de quiénes tienen derecho a la propiedad y a cuántas cosas o a qué extensión de tierra tienen aquéllos derecho a poseer. Es decir, las páginas de la *Doctrina del derecho* que estudiamos no contienen directa y seriamente un criterio de justicia para la distribución de la propiedad<sup>223</sup> (lo que, en todo caso, se puede perfectamente

---

<sup>222</sup> 1975, pp.148-149.

<sup>223</sup> No creo que esa afirmación sea exagerada dado el contenido de las pocas explicaciones sobre la materia. En *Rechtslehre* § 15 leemos: "La cuestión es la siguiente: ¿hasta donde se extiende la facultad de tomar posesión de un suelo? Hasta donde llegue la capacidad de tenerlo en su postestad, es decir, hasta donde pueda defenderlo el que quiera apropiárselo; como si el suelo dijera: si no podéis protegerme, entonces no podéis disponer de mí" (p.81, Ak. VI 265). O, poco más adelante: "El suelo pertenece a mi posesión hasta donde tengo la capacidad mecánica de asegurarlo desde mi residencia contra el ataque de otros (por ejemplo, hasta donde alcanzan los cañones de la costa) y el mar está cerrado hasta allí (*mare clausum*)" (p.88, Ak. 269). Es inevitable hacer notar que Kant parece caer él mismo en este punto en lo que había reprochado a los partidarios de la adquisición por el trabajo sobre la cosa, es decir, la "personificación de las cosas" que supone el imaginar una relación con ellas en la base del derecho posesorio. En todo caso cabe recordar, en descargo de Kant, su reconocimiento de la dificultad de la cuestión planteada: "La indeterminación con respecto a la cantidad y la cualidad del objeto exterior adquirible, convierte

considerar un serio defecto de tal doctrina<sup>224</sup>); sino más bien presentan -al menos ese es su objetivo teórico y argumental- una deducción práctico-racional del concepto de "lo mío y lo tuyo externo" o, lo que es lo mismo, una fundamentación de la legitimidad del derecho de propiedad sobre las cosas y de las condiciones de esa legitimidad.

Y, a esos efectos, la condición del trabajo de la tierra supone indudablemente introducir tanto condiciones restrictivas -hacia el pasado- como abrir posibilidades "revolucionarias" (que se han apuntado como consecuencias no queridas en la teoría de Locke, piénsese en la posibilidad del trabajo sobre una tierra "poseída de hecho, aunque no trabajada, por otro<sup>225</sup>), tal vez muy interesantes desde el punto de vista ideológico, pero inconvenientes para la intención de nuestro autor. Es desde ésta última desde la que, con un buen grado de coherencia, presenta Kant una construcción de la posibilidad de la adquisición que, en términos de Howard Williams, "permite, desde un punto de vista empírico, el mantenimiento de la propiedad, independientemente de cómo se haya establecido", ya que "el origen empírico de la propiedad es una cuestión completamente contingente"; por lo que "la deducción de

---

este problema (de la adquisición exterior originaria única) en el más difícil de resolver entre todos" (*Ibid* p.83, Ak. 267).

<sup>224</sup> Así, de nuevo, en Villey, 1976, p.157.

<sup>225</sup> Sobre el sentido de la negación kantiana en este punto insiste Luis Martínez de Velasco, 1989, p.200.

Kant no es incompatible con la fundamentación de los derechos de propiedad en la fuerza en el mundo real, histórico"<sup>226</sup>.

Esta explicación es, a su vez, perfectamente compatible, en todo caso, con la discusión y crítica de la teorización kantiana desde el punto de vista de esa misma compatibilidad con realidades históricas y económicas insostenibles desde los mismos principios de la teoría de la justicia del autor o, lo que viene a ser posible, con las implicaciones sociales, jurídicas y políticas de su doctrina de la propiedad<sup>227</sup>. Pero de estas consecuencias, de las que el propio Kant no deja de ser consciente<sup>228</sup>, volveré en un capítulo posterior de este trabajo.

---

<sup>226</sup> 1977, pp.38-39.

<sup>227</sup> No voy a detenerme en la consideración o discusión de éstas que, en todo caso, no es cuestión pacífica entre los propios intérpretes y críticos de Kant en este punto. Y es que si para algunos lo que allí se contiene es una teorización del individualismo burgués y de las relaciones económicas del incipiente capitalismo (vid, por ejemplo, Georges Vlachos, pp.381 y ss. al que se opone Goyard-Fabre, 1975, pp.133-134); para otros estamos ante una "reproducción, en clave filosófico-jurídica, de las estructuras feudales imperantes en la Prusia de Federico II" (Martínez de Velasco, 1989, pp.198-201). Otros autores, finalmente, se oponen a ese tipo de conclusiones apuntando, por el contrario, el potencial crítico -aún del mismo modelo burgués-capitalista- de las premisas kantianas (así H. Williams, 1977, pp.39-40; Anthony Smith, 1985, pp.272-273; José Luis Villacañas, 1987, pp.215 y ss.).

<sup>228</sup> Así en el escrito de 1793 sobre las relaciones entre *Teoría y práctica*, en que Kant se pregunta por "cómo pudo ocurrir legalmente que alguien se haya apropiado de más tierra de la que puede explotar con sus propias manos", privando a otros de la posibilidad de ser en absoluto propietarios (p.35, Ak. VIII p.296. Vid *infra* Capítulo VI).

## 7. EL PROBLEMA DE LA RELACIÓN ENTRE DERECHO PÚBLICO Y AUTONOMÍA. DE NUEVO SOBRE LA DISTINCIÓN ENTRE PRINCIPIOS Y LEGISLACIÓN.

Hemos referido en las páginas anteriores el concepto del derecho, y el principio del mismo, a la razón pura práctica y los principios de libertad de ésta. La adopción del punto de vista práctico-racional sobre el derecho, que la *Rechtslehre* contiene, nos conduce necesariamente al principio de autonomía de la voluntad que, de hecho, ha sido ya mencionado, de pasada, más de una vez en las páginas anteriores. Ahora bien ¿cómo hablar de autonomía en el caso de las leyes jurídicas, coercitivas por definición? Recapitulemos muy brevemente:

A) La coacción pertenece analíticamente a la noción estricta de derecho; derecho estricto es el que recurre a la coerción desde un poder externo para obligar a la voluntad (*Willkür*) individual, precindiendo de cualquier apelación a la adopción de la propia ley como máxima de aquella. Es más, el contenido de la máxima del arbitrio, su relación con la ley jurídica, es irrelevante desde este "concepto estricto". Ahora bien, el individuo que actúa por temor a la coacción -como el que lo hace por cualquier otro móvil "patológico" del arbitrio empírico actúa heterónomamente. No hace falta volver de nuevo sobre estos planteamientos básicos de la *Grundlegung*; está claro que desde ellos puede predicarse la heteronomía del arbitrio

actuando jurídicamente. No es, pues, de extrañar que el par autonomía/heteronomía haya sido utilizado para contraponer o, al menos, diferenciar la ética del derecho.

Norberto Bobbio es aquí, el autor de referencia inexcusable. Tras recordar las formulaciones clásicas de la *Grundlegung* sobre la "autonomía y heteronomía de la voluntad", y anticipar que ésta distinción no es explicitada por el propio Kant como criterio distintivo entre derecho y ética, Bobbio afirma la posibilidad de vincular ambos planteamientos; en lo que al Derecho se refiere, "legalidad" y coercibilidad son los dos factores que permiten afirmar la heteronomía como su rasgo distintivo:

"Sia che si consideri il diritto come legalità sia che si consideri come libertà esterna, riteniamo che la volontà giuridica non possa considerarsi che come volontà eteronoma. In quanto legalità, la volontà giuridica si differenzia dalla volontà morale per il fatto che può essere determinata da impulsi diversi da quello del rispetto alla legge: il che è appunto la definizione stessa dell'eteronomía".

Asimismo:

" In quanto libertà esterna, la volontà giuridica si differenzia da quella morale perchè suscita nelli

altri titolari di egual libertà esterna il potere di costringermi (...): ma una volontà determinata dalla coazione è una volontà etenonoma (...)"<sup>229</sup>.

B) De otro lado, la legislación jurídica es constricción del arbitrio según leyes universales de libertad, esto es, y acaba de ser examinado, según principios universales de la razón práctica. Pensar racionalmente el derecho, desde la idea del mismo, significa pensar las leyes jurídicas desde las condiciones de cualquier ley práctica de la voluntad de un ser racional, que se contiene en la doctrina del Imperativo categórico y que, como ya sabemos, pueden resumirse en la condición de autonomía universal de tales principios para (todos) los individuos como sujetos de libertad. El principio de autonomía es fundamento inexcusable del derecho en la *Rechtslehre*, que es la doctrina de la fundamentación racional de las leyes jurídicas coactivas ("positivas") y de la obligación según las mismas, u obligación específicamente jurídica (definida desde la facultad o "derecho" a coaccionar). Desde aquí puede decirse que " la autonomía de la voluntad es el único principio de todas las leyes prácticas y así también de las

---

<sup>229</sup> 1969, p.105. En coincidencia fundamental con Bobbio, pueden verse, entre otros, Goyard-Fabre (1975, pp. 63 y 68) y Fletcher (1987, pp. 535 y ss).



leyes jurídicas y los deberes propios de éstas"<sup>230</sup>, o que la misma es "la base de todos los conceptos jurídicos"<sup>231</sup>.

La contradicción entre autonomía de la voluntad y coerción de ésta desde un poder externo es, por supuesto, algo más que una dificultad intrasistemática de la filosofía jurídica kantiana. La dificultad de conciliar éste rasgo definitorio del concepto de derecho con aquélla exigencia racional de la Idea del mismo es, sin duda, el problema nuclear de la *Rechtslehre* y -huelga decir que no sólo para Kant sino también para gran parte de la filosofía moderna- la gran tarea del pensamiento práctico. A comentar algunos aspectos del tratamiento kantiano de "la gran cuestión" dedicaré lo fundamental del resto de este trabajo; las siguientes líneas deben sólomente plantear alguna aclaración sistemática -en buena parte recapituladora de lo ya dicho- a los términos de esa cuestión.

Lo primero que, con esa intención, debe quedar sentado -por otro lado es lo que ha sido más comúnmente señalado en torno al tema- es que al Derecho, aún a la Idea de éste, le es inalcanzable la autonomía de la voluntad en el sentido más pleno del término, propio de la ética, al ser éste incompatible con la legislación externa propia de aquél. La obligación específicamente jurídica como vinculación desde un poder externo de la voluntad (*Willkür*) individual -y aún

---

<sup>230</sup> Kurt Lisser, 1959, p.15.

<sup>231</sup> Mary Gregor, 1963, p.32.

principios subjetivos de determinación. Pero precisamente sabemos que la legislación jurídica se limita a la "legalidad" de las acciones -sólo la libertad externa es materia de los imperativos de justicia- prescindiendo de las máximas del arbitrio o del "contenido" de éste en relación a la ley. En caso contrario, el derecho vulneraría la autonomía moral que, repito, él mismo no puede realizar. Como ya quedó establecido más arriba, la distinción kantiana entre los dos subsistemas de las costumbres supone el respeto a la autonomía ética como límite negativo del derecho.

La obligación jurídica se define, como hemos visto, desde la facultad de coacción externa, es decir, desde la consideración de las condiciones bajo las que puede ejercerse la coacción sobre una voluntad.

A la hora de plantearse la posibilidad del principio de autonomía en la teoría del derecho, y desde un punto de vista que no sea inasequible para ésta, debe acudirse al fundamento de posibilidad de aquella obligación, es decir, a los principios de la razón desde los cuales, y según los cuales, es ella posible. Es, en efecto, en la fundamentación de las leyes jurídicas donde la *Rechtslehre* sitúa la condición o exigencia de autonomía que la Idea de Derecho necesariamente contiene. Lo que quiero, de momento, apuntar, es que Kant aborda desde la base misma de su filosofía del derecho esta cuestión de la autonomía de los

principios jurídicos, no dejando, sin más, todos los aspectos del derecho, como coactividad, en el ámbito de la heteronomía<sup>237</sup>. De esos principios dice Kant:

" Las leyes vinculantes para las cuales es posible una legislación externa, se llaman, en general, leyes externas ("*leges externae*"). Aquéllas entre éstas, cuya vinculatoriedad puede ser conocida *a priori* por

---

237

Una distinción similar a la que aquí expongo es necesaria, a efectos interpretativos, en la aplicación al derecho de la división en "categóricos" e "hipotéticos" de los imperativos dirigidos al arbitrio individual. El mismo Bobbio afirma el carácter hipotético de los imperativos jurídicos precisamente desde la afirmación de su condición heterónoma. Bobbio se expresa en los siguientes términos: "(...) un imperativo giuridico non viene formulato in questo modo: 'Devi mantenere le tue promesse'; ma in quest'altro: 'Poiché il mantenimento delle tue promesse ti è di vantaggio, devi agire in conformità'. Así: "(...) la formulazione dell'imperativo giuridico dovrebbe essere fatta in questo modo: 'Se vuoi evitare di essere costretto con la forza ad adempiere gli obblighi assunti, devi mantenere le promesse". (1969, pp.109 y 110). La misma decisiva rectificación que en estas páginas hacemos a la "heteronomía del derecho" predicada por el profesor italiano debe hacerse en el caso de este nuevo par de ideas, sobre todo teniendo en cuenta que aquélla formulación es para Bobbio premisa de ésta. El mandato jurídico es hipotético para el arbitrio al que busca mover por medio de la coacción; sin embargo, no puede decirse lo mismo de los principios o leyes jurídicas que configuran el núcleo de la *Rechtslehre*, en tanto principios o exigencias de la razón práctica misma, y de validez universal para sujetos de autonomía

-necesariamente independientes en esa validez de referencia alguna a fines del arbitrio empírico. Pienso que, a los efectos de apoyar esta interpretación en la propia obra kantiana, las referencias a los tres primeros apartados de la "Introducción" a la *Metaphysik*, los "Apéndices" a la *Paz Perpetua* y la segunda parte de *Teoría y práctica* ("De la relación entre teoría y práctica en el Derecho político") -en buena parte ya conocidos desde la exposición de la idea de justicia - son ampliamente suficientes.

Giuseppe Lumia se opone a la formulación de Bobbio acudiendo al Principio del derecho ("la validità de questo imperativo discende direttamente dall'uso pratico della ragione pura e non è subordinato ad alcuna condizione esterna"), así como al mandato categórico de salir del "estado de naturaleza y entrar en un estado jurídico, que "è ancora un imperativo categorico (...) comandato dalla ragione come un dovere incondizionato (...) "(1960, p.61). En términos similares, Victor Delbos, 1969, p.569; John Ladd, 1984, p.127; Peter Benson, 1987, pp.572-575.

la razón, incluso sin legislación externa, se denominan leyes externas, pero naturales(...)"<sup>238</sup>.

La legislación jurídica es externa, obtiene mediante móviles empíricos -heterónomamente- la conformidad del arbitrio a la ley. Pero el legislador externo, que en los principios de que hablamos "es autor de la obligación según la ley, pero no(...) de la ley misma"<sup>239</sup>, necesita cuando su legislación es "puramente positiva", fundamentar ésta en leyes racionales de libertad:

"Aquéllas [leyes] que no vinculan sin una legislación externa real, es decir, que sin ésta última no serían leyes, se llaman leyes positivas. Es posible, pues, pensar una legislación externa que contenga sólo leyes positivas; pero en este caso, tendría que precederla una ley natural que fundamentara la autoridad del legislador(...)"<sup>240</sup>.

Kant deja abierta la puerta, desde los primeros epígrafes de su *Metafísica*, a la idea de autonomía como autolegislación común, es decir, más allá de la coincidencia de la máxima con la ley racional de la propia

---

<sup>238</sup>     *IDD* p.67, *Ak.* 224.

<sup>239</sup>     *IDD* p.73, *Ak.* 227.

<sup>240</sup>     *Ibid.* pp.67-68, *Ak.* 224.

voluntad<sup>241</sup>:

"La personalidad moral no es, por tanto, otra cosa que la libertad de un ser racional bajo leyes morales (...); de donde se deduce que una persona no está sometida a otras leyes que aquéllas que ella misma se da, *bien sola o bien, al menos, de consuno con otras*".<sup>242</sup>

Incluso en los momentos de su obra en que el imperativo de la coerción doblegadora de la "libertad sin freno" aparece más crudamente sentido, como ocurre en 1784, la afirmación de que "el hombre necesita un señor" se hace inmediatamente acompañar del siguiente enunciado:

---

<sup>241</sup> Weinrib escribe que mientras en la ética, "la razón práctica y la elección libre son internas al mismo actor individual", en el derecho -y dado que la conexión básica entre ambos elementos es "conceptual y no física", "(...) practical reason can be brought to bear on free choice from outside the being with free choice. This occurs in the realm of right. (...) an external authority must be present to enforce upon the actor the external requirements of practical reason. (...) A rightful law is the voice of practical reason addressing from without a with free choice". (1987 pp.490-491). Para Fabio Fiore, en la doctrina del derecho, y a diferencia de la ética, "en que autodeterminación implica la coincidencia de legislación y autocoacción", "il problema dell'autonomia dell'uomo non viene considerato dal punto di vista dell'unità interni del soggetto con stesso, ma da quello dell'unità esterna dei soggetti tra loro. (1987, pp.247-248). Es necesario precaverse, en todo caso, contra cualquier distinción de los "lugares" de la libre elección y la razón práctica, evitando el error de separar una misma voluntad en sedes diferentes, ya que, como recuerda acertadamente Beck: "(...) Toda disciplina moral es autodisciplina y, por tanto, todo gobierno justo es autogobierno. (...) El mismo hombre es a la vez sujeto y soberano tanto en el reino de los fines como en el estado político justo". (1981 p. 228).

<sup>242</sup> Ibid p.65, Ak. 223.

"(...) que le obligue a obedecer una *voluntad valedera* para todos para que cada cual pueda ser libre"<sup>243</sup>.

Esta idea de voluntad valedera para todos -como ya dijimos desde la exposición de la Idea o concepto puramente práctico de *justicia*- será por tanto la condición fundamentadora que permitirá relacionar con el principio de autonomía, exigido desde la condición de individuos racionales, los principios externamente legislados del derecho. O, como escribe González Vicén:

"El poder que en el estado civil obliga a las voluntades no es, en efecto, un poder "impuesto", sino, según la expresión kantiana, una *voluntad unida*(...). De acuerdo, por eso, con el postulado de la libertad (...) el sometimiento de esta voluntad unida no contradice la autonomía individual, ya que en él no se contiene más que el sometimiento de cada uno a su propia voluntad(...)"<sup>244</sup>.

Aquella idea será, como la de una *voluntad universal* o una *voluntad necesariamente común*, la fundamental de la teoría racional del derecho en Kant. Aunque sea anticiparse

---

<sup>243</sup> Idea pp.50-51, Ak. VIII p. 23, el subrayado es mío.

<sup>244</sup> 1984, p.77 . Sobre la vinculación entre autonomía y leyes jurídicas, por medio de la idea de la "voluntad valedera para todos", cifr. G.Vlachos, 1962, pp.275-276 y 286; M.Gregor, 1963, p.61; R. Hancock, 1961, p.445; K.Lisser, 1959, pp.16 y 17; G.Lumia, 1960, pp.60-61; G.Hochberg, 1982, pp. 149 y ss.

al momento en que tal construcción normativa será explicada, dos textos -de 1793 y 1797- pueden servir de vínculo con esa explicación:

"Una ley pública, que determina para todos lo que les debe estar jurídicamente prohibido o permitido, es el acto de una voluntad pública, de la cual procede todo derecho"<sup>245</sup>.

"El poder legislativo no puede pertenecer más que a la voluntad colectiva del pueblo. (...) la voluntad concordante y conjunta de todos, en cuanto cada uno decide para todos, y todos para cada uno, esto es, la voluntad colectiva del pueblo, puede únicamente ser legisladora"<sup>246</sup>.

Al insistir, como hasta aquí he hecho primordialmente, en la imposibilidad de concebir la dualidad "derecho y moral" como la separación tajante y ab initio de dos mundos incomunicados -productos de distintos cometidos y formas de razón práctica y constituido el uno en el ámbito de los hechos y el otro en el del deber ser de la voluntad racional- se hace aún más necesario el subrayar la distinción importantísima que sigue existiendo entre *Derecho* según la idea racional del mismo (según la teoría de la justicia) y *ética*, distinción que puede formularse como la que separa la concepción de la *comunidad jurídica*

---

<sup>245</sup> Teoría y práctica p.33, Ak.VIII p.294.

<sup>246</sup> Rechtslehre p. 128, AK, 313-314.

de la comunidad ética.

De lo que se trata es de no caer en la tentación de hacer de toda la razón práctica razón práctico-jurídica y de subsumir todo el fin e idea de aquella en el ideal de relaciones entre seres humanos según leyes de justicia (y, así, de un "Estado racional"); pues ni la teoría de la justicia agota las exigencias y el fin de la razón moral ni el ideal del estado jurídico es el ideal ético de un reino de los fines.

La diferenciación entre *comunidad o sociedad moral* (*ethische Gesellschaft*) y *sociedad jurídica* (o *comunidad política*) (*rechtlich-bürgerlichen Gesellschaft*) que Kant presenta en *Die Religion*<sup>247</sup> es, tal vez, la mejor manera de recordar en pocas palabras este imprescindible extremo de su filosofía.

"A una liga de los hombres bajo meras leyes de virtud según prescripciones de esta idea se la puede llamar *sociedad ética* y, en cuanto estas leyes son públicas, *sociedad civil ética* (en oposición a la *sociedad civil de derecho*) o *comunidad ética*. Ésta puede existir en medio de una comunidad política e incluso estar

---

<sup>247</sup> El contexto en el que se presenta y la propia índole de la comunidad ética llevan a Kant a referirse también a la "comunidad ética" como "pueblo de Dios bajo leyes éticas" (*ibid* pp.99 y 100, Ak. 98 y 99). En la *Crítica de la razón pura* Kant había presentado ya la idea de un *mundo moral* o "*Corpus mysticum* de los seres racionales" (edic. cit. p.632, A808-B836).



formada por todos los miembros de ella (como que, por otra parte, no podría en absoluto ser llevada a cabo por los hombres sin que esta última estuviera a la base). Pero tiene un principio de unión (la virtud) particular y privativo de ella, y por lo tanto también una forma y constitución que se distingue esencialmente de la forma y constitución de una comunidad política"<sup>248</sup>.

No se trata ya de distinguir la comunidad ética del estado jurídico de hecho (en el que un poder soberano empírico impone coactivamente un orden cualquiera de leyes jurídico-positivas). De lo que se trata es de diferenciar la *idea racional* del estado jurídico -de la unión de seres humanos según leyes acordes a los principios de universalidad y autonomía (o de libertad, igualdad y colegislación de todos)- de la comunidad ética o según *leyes de virtud*, y de recalcar que aquélla no es todavía ésta (que, a su vez, constituye el fin final (*Endzweck*) de la historia humana desde el punto de vista moral)<sup>249</sup>.

Y es que si bien en uno y otro caso estamos ante concepciones puramente racionales (o ideas) de una totalidad de individuos según un principio de la razón pura

---

<sup>248</sup> Religión, p.95, Ak. VI p.94.

<sup>249</sup> K.U., §84. pp.351 y 352, Ak. V pp.434-436. Sobre este punto, y entre muchos otros, Yirmiyahu Yovel, 1980, pp. 126-127, 170-174 y 188-189. Sobre el concepto de "fin final" (*Endzweck*) de la historia humana, *vid infra* Cap. VII, parte II.

práctica, el *principio* "de unión" -según expresión del párrafo citado- es distinto en cada caso como lo son las leyes jurídico-rationales (de la teoría de la justicia) y las leyes éticas o de virtud. El principio de justicia lo es de interrelaciones de arbitrios individuales en tanto libres del sometimiento mutuo e independientemente de los contenidos de sus máximas; desde ese principio -desde el *derecho* de la humanidad en cada individuo- se fundamenta la obligación coactiva sobre cada uno (definitoria de la *legislación* jurídica) que -según las condiciones de universalidad y autonomía- constituye el estado de derecho de acuerdo con el concepto racional o moral del mismo. En la comunidad ética, en cambio, los individuos miembros de la misma actúan según leyes universales que son las máximas que cada uno se propone y, así, la humanidad de cada individuo (y los fines de éste) es fin del arbitrio de cada uno de los demás (así como del suyo propio). Estamos ante una coincidencia o armonía básica -recuérdese, sistema o reino- de fines y de los correspondientes principios subjetivos (motivos, intenciones) de la determinación de las voluntades según la legislación autónoma -"interna"- de la voluntad de cada uno, es decir, según la *virtud*. El principio de la moralidad es aquí tanto la ley como el modo de vinculación u obligación de los arbitrios a la ley<sup>250</sup>.

---

250

"En una comunidad tal todas las leyes están propiamente ordenadas a promover la *moralidad* de las acciones (que es algo interior, por lo tanto no puede estar bajo leyes humanas públicas), en tanto que, por el contrario, las leyes humanas públicas -lo que constituiría una comunidad jurídica- están ordenadas sólo a la *legalidad* de las acciones, que aparece a la vista, y no a la moralidad (interior), que es lo único de que se trata aquí (*Religión*

Kant recurre en el mismo capítulo de *La Religión* a las nociones de "estado de naturaleza" y "estado civil" propias de la filosofía jurídico-política para ilustrar aquélla dualidad y expresar la relación entre sus dos términos:

"Un *estado civil de derecho* (político) es la relación de los hombres entre sí en cuanto están comunitariamente bajo *leyes de derecho públicas* (que son en su totalidad leyes de coacción). Un *estado civil ético* es aquél en el que los hombres están unidos bajo leyes no coactivas, esto es: bajo meras *leyes de virtud*<sup>251</sup>.

Ahora bien, la realización de la primera de esas dos posibilidades no es sino un paso<sup>252</sup> -por si sólo insuficiente- en la realización de la segunda, pues los individuos unidos por leyes coactivas de justicia seguirían encontrándose en un *estado de naturaleza ético*<sup>253</sup> mientras aquéllas no se conviertan en, o sean sustituidas por, principios subjetivos de las voluntades individuales y la coacción externa ceda su lugar a la virtud de éstas; siendo la legislación propia del estado jurídico incapaz -por la contradicción misma con el principio de constitución de la

---

p.99, Ak. 98-99).

<sup>251</sup> *Ibid* p. 95, Ak. VI p. 95.

<sup>252</sup> *Ibid*. p.94 y 96-97, Ak. 94 y 96.

<sup>253</sup> *Ibid*. p. 96, Ak. p. 95.

comunidad de virtud- de producir la salida de aquél:

"Sin embargo, en una comunidad política ya existente todos los ciudadanos políticos como tales se encuentran en el estado de naturaleza ético y están autorizados a permanecer en él; pues sería una contradicción (*in adiecto*) que la comunidad política debiese forzar a sus ciudadanos a entrar en una comunidad ética, dado que esta última ya en su concepto lleva consigo la libertad respecto de toda coacción. (...) El ciudadano de la comunidad política permanece, pues plenamente libre, por lo que toca a la competencia legisladora de ésta, si quiere además entrar en una unión ética con todos los ciudadanos o si prefiere permanecer en un estado de naturaleza de esta índole"<sup>254</sup>.

---

<sup>254</sup> *Ibid.* p. 96, Ak. pp. 95-96. El mismo Kant precisa poco más adelante que es un deber ético (ajeno a la acción de la legislación jurídica) el de salir de esa segunda situación o estado de naturaleza, a la vez que vuelve sobre la idea de comunidad ética en términos interesantes: "Ahora bien (...) el estado de naturaleza ético es un público hacerse la guerra mutuamente a los principios de virtud y un estado de interna amoralidad, del cual el hombre natural debe aplicarse a salir tan pronto como sea posible. (...) Todo género de seres racionales están en efecto determinado objetivamente, en la idea de la Razón, a un fin comunitario, a saber: a la promoción del bien supremo como bien comunitario (*ibid.* p. 98, Ak. p. 97).

## 8. DERECHO Y ESTADO CIVIL.

El caracter constitutivamente complejo del concepto de *Derecho*, que hemos venido explicando, deberá ser tenido presente en cualquier aproximación a la *Rechtslehre*, a sus desarrollos globales y a sus episodios concretos. Los dos vectores o líneas de fuerza que determinan esa complejidad se harán presentes en toda la explicación y uso del término "derecho" impidiendo u obstaculizando las versiones simplificadoras del mismo -o, según se mire, lastrándolo de ambigüedades e incoherencias-.

La duplicidad de que hablamos -el derecho es coacción de acciones en la experiencia, según principios de libertad de la razón pura práctica- incorpora a la *Doctrina del derecho* una dualidad de conjuntos de razones, o exigencias normativas, propias de los dos "mundos" en cuya intersección nos hallamos.

Así, la necesidad de realización de exigencias de la razón se halla en la base de la posibilidad de coacción como componente del derecho, pero no sólo eso, sino que, a su vez, la presencia del poder de coacción sobre los abritrios como "nuevo" factor o realidad histórica, produce consecuencias para nuestra razón práctica. Ya el mismo escrito de 1784, que contempla como "imposición de la Naturaleza" ese segundo aspecto de la realidad del derecho que es el "legislador externo", afirma:

"Este señor es también un animal que necesita, a su vez, un señor"<sup>255</sup>.

Y:

"No hay manera de imaginar cómo se puede procurar un jefe de la justicia pública que sea, a su vez, justo (...). El jefe supremo tiene que ser justo por sí mismo y, no obstante, un hombre. Así resulta que esta tarea es la más difícil de todas"<sup>256</sup>.

Si la coacción desde un poder externo, requerida desde el antagonismo de los arbitrios, determina a su vez exigencias normativas centrales a la filosofía del derecho, la *Idea racional de derecho* y su *Principio universal* resumen, como sabemos, las condiciones o principios que la razón impone categóricamente a los sujetos de libertad en sus relaciones mutuas (y que siguen siendo las exigencias primeras para los individuos humanos). El derecho estricto no es simple exterioridad sino que se sitúa en el discurso práctico, el del deber y la obligación y sus principios respectivos, es decir, en el ámbito de las "acciones libres bajo imperativos categóricos de la razón"<sup>257</sup>. La dependencia de la teoría del derecho -veremos, derecho público o civil - de los principios racionales de justicia, que constituyen su fundamento imprescindible, se manifiesta,

---

<sup>255</sup> *Idea*, p. 50, AK. VIII p. 23.

<sup>256</sup> *Ibid.* p. 51, Ak VIII p. 23.

<sup>257</sup> *IDD.* p. 61, Ak. 222.

inequívoca y decisivamente, en cada momento importante de la construcción de aquél.

La presentación y uso en la *Rechtslehre* kantiana del par conceptual "Derecho privado/Derecho público", constituyen el lugar privilegiado de lo que venimos diciendo. El derecho estricto, en tanto hemos visto hasta el momento, es coacción de la libertad externa "desde la libertad" (desde los principios de ésta). Por eso la noción de derecho subjetivo, que es directamente la de la posibilidad -*facultad*- de constreñir a otro desde la idea de justicia (desde la autorización de la razón práctica), es la que mayoritariamente aparece en un principio como significado de "derecho"; la obligación jurídica, recordemos, es el concepto correlativo a ese derecho subjetivo.

Ahora bien, y hasta aquí, todos y cada uno de los individuos -todos son sujetos de razón práctica- son titulares de ese derecho desde el ejercicio exterior de su libertad frente a obstáculos a la misma procedentes de acciones de otros, y según la condición de la razón asequibles a todos en la idea del Imperativo categórico. El mismo Kant dice expresamente que el Derecho es "coacción general y recíproca"<sup>258</sup> y que "la razón nos dice", en el principio mismo del derecho que "la libertad puede ser

---

<sup>258</sup> IDD pp. 83 y 84, Ak 232.

limitada por otros" a las condiciones de su compatibilidad con la libertad ya conocidas<sup>259</sup>.

Si nos quedamos, en efecto, en los elementos vistos hasta ahora -derecho como posibilidad de la coerción externa de la libertad a los límites que la razón establece en los principios de justicia-, cada uno puede obligar jurídicamente a los demás; esto es, en términos de Fiore, "cada uno puede -en tanto ser razonable- ser legislador de todos los demás en sus libertades empíricas, es decir, determinar su arbitrio en nombre de la razón"<sup>260</sup>.

Este momento de la construcción kantiana de la filosofía del derecho es el que constituye centralmente su doctrina del estado de naturaleza.

#### 8.1 El estado de naturaleza. Significado y contenido normativo.

La expresión "estado de naturaleza", de contenido y significado teórico tan variado en la filosofía jurídico-política moderna, posee también en el conjunto de la obra kantiana una diversidad de sentidos. Más allá, en efecto, de variaciones mayores o menores en la descripción del contenido del "estado de naturaleza", de lo que se trata -limitándonos a la obra de Kant- es de una pluralidad de usos

---

<sup>259</sup> IDD p.82, Ak. 231.

<sup>260</sup> Fabio Fiore, 1987, p.252.



de esa expresión acuñada; pluralidad relativa a diferentes intereses, métodos o sectores del pensamiento en que en cada caso se sitúe.

Encontramos, en este sentido, en distintos momentos de la obra de Kant enunciados acerca del "estado en que la Naturaleza ha puesto a los seres humanos" como parte de su plan para el desarrollo de las disposiciones de éstos<sup>261</sup>, o acerca de los inicios de la historia humana consistentes en el tránsito de ésta desde "una condición primera como seres naturales" a un estado posterior de libertad -o de cultura<sup>262</sup>-; o, asimismo, enunciados acerca de un "estado de naturaleza ético" contrapuesto a la idea de "comunidad moral"<sup>263</sup>. Las diferencias entre los contenidos de estas fórmulas son subsiguientes -y para nosotros secundarias- a los distintos puntos de vista desde los que se recurre a aquéllos términos (y a los siguientes significados teóricos que en unos u otros posee).

Para resaltar esa diversidad -desde nuestro actual interés- basta señalar la distancia que media entre dos de tales concepciones: aquélla que se refiere a los orígenes de la historia humana (y, aún más, a la "prehistoria" de

---

<sup>261</sup> Sobre todo en *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita*.

<sup>262</sup> El lugar más destacado de este planteamiento es el escrito de 1786, *Comienzo conjetural de la especie humana*, Ak.VIII pp.107-124.

<sup>263</sup> Véase *Religión* pp.95-98, Ak.VI, 94-98.

nuestra especie) y, de otro lado, la que se propone desde la metodología de la doctrina del derecho.

Lo que, en el primer caso, ofrece Kant es un conjunto de presunciones acerca del tránsito -situado en algún punto de la vida del hombre como especie- entre la previa condición de éste como ser movido por los institutos y el desarrollo de su capacidad racional (descrita en los términos, relativos a la adopción de fines y de elección, que ya conocemos<sup>264</sup>). El primero de esos dos términos, es el que corresponde a la expresión estado(o mundo, o condición) natural<sup>265</sup> y a éste se contrapone el "estado de libertad", la "condición racional" o el "mundo de la cultura"<sup>266</sup> (esto es, "el estado social" o "la cultura" que, en las contemporáneas y paralelas teorizaciones, se oponen al "estado de naturaleza")<sup>267</sup>. Nada tiene esto que

---

<sup>264</sup> Véase *Comienzo Conjetural* pp. 70-75, Ak. VIII pp.111-115.

<sup>265</sup> *Ibidem* pp. 71,78,79... (Ak. 111, 115, 116).

<sup>266</sup> *Ibid.* pp.68, 78, 79-80 (Ak. pp.109, 115, 116).

<sup>267</sup> Que no vayamos a ocuparnos monográficamente y de manera detenida de esta doctrina kantiana del "estado de naturaleza" no significa que minusvaloremos su importancia en el conjunto de la filosofía kantiana que, por el contrario, es difícil de exagerar. El conjunto de cuestiones que en ella se plantean ha sido mayoritariamente estudiado desde la óptica de la relación entre Kant y Rousseau acerca de las mismas, lo que no es de extrañar dadas las repetidas e importantes alusiones que, con su motivo, nuestro autor hace a la filosofía del ginebrino, y en relación con las cuales ha podido aquél ser considerado como "el mejor intérprete" de éste. Entre esas referencias pueden verse las de *Comienzo Conjetural* pp.79-80, Ak.VIII p.116 y *Antropología* pp.223-224 y 226-227, Ak VII.324 y 326. Sobre la importante relación entre Kant y Rousseau respecto de este objeto, cifr. Jean Ferrari, 1981, pp. 220-223 y 232-236; A. Deregibus, 1957, pp. 62 y ss. y 195 y ss; Ernst Cassirer, 1945, Capítulos II y III; James Levine, 1976, Cap. 1; José Rubio Carracedo, 1988.

ver con la concepción del "estado de naturaleza" propia de la *Rechtslehre*, de la que basta a estos efectos recordar que "no se opone al estado social (...) ya que en él puede haber perfectamente sociedad"<sup>268</sup>, o que en él existe ya el derecho como "idea de todos" o, igualmente, "derechos subjetivos" o "sociedades legítimas (por ejemplo, la sociedad conyugal, la familiar, la doméstica en general y otras)"<sup>269</sup>.

En fin, es suficiente, a esos efectos diferenciadores, remitir al hecho de que del significado filosófico-jurídico del "estado de naturaleza" puede y debe afirmarse, según Kant, que en él se encuentran los Estados actuales en sus relaciones mutuas en tanto relaciones no sometidas a derecho coercitivo (o estricto)<sup>270</sup>.

Ahora bien, y como ya venimos advirtiéndolo, no es tan importante la distinta descripción de contenidos cuanto la de los distintos significados filosóficos y las pretensiones de validez respectivas de uno y otro "estados de naturaleza". El primero consiste en un conjunto de presunciones, "de la imaginación, acompañada de razón"<sup>271</sup>,

---

<sup>268</sup> *IDD* p. 108, *Ak.* 242, citado *supra*.

<sup>269</sup> *D.D.* p. 136, *Ak.* 306.

<sup>270</sup> Vid. las afirmaciones de Kant en este sentido en *Idea*, pp. 24, ss *Ak.* VIII pp. 24 y ss; en *Paz Perpetua*, pp. 107-111 *Ak.* 354-357; o en *D.D.* pp. 183, 185, 189-190 *Ak.* 344, 346, 349-350.

<sup>271</sup> *Comienzo Conjetural* p. 68, *Ak.* 109.

acerca de lo que pudieron ser los primeros pasos del desenvolvimiento de la razón humana; esto es, se trata de hipótesis sobre hechos o procesos habido en el mundo de la naturaleza (fenoménico), si bien moderadas en su pretensión cognoscitiva a causa de la debilidad de la apoyatura empírica de que gozan<sup>272</sup>.

Nada más lejos de ésto que el sentido que tiene la noción de "estado de naturaleza" propia de la filosofía jurídica. Ésta, que es la que en definitiva nos interesa, no se refiere a hechos de ningún tipo, ni siquiera como hipótesis, ya que no es hipótesis explicativa o de la imaginación, sino enunciado de la razón práctica que, situado, por tanto, en el plano de las Ideas, busca mostrar la necesidad racional-práctica (esto es, como imperativo categórico para el arbitrio) de la coerción externa desde un poder unificado (es decir, del Estado), a partir del concepto racional mismo de *derecho*.

"No es la experiencia la que nos ha enseñado la máxima de la violencia y la maldad humanas de hacerse mutuamente la guerra antes de que aparezca una legislación exterior poderosa; por tanto no es un *factum* el que hace necesaria la coacción legal publica sino que

---

<sup>272</sup>

*Ibidem.* pp.67 y 68, Ak. 109-110. Frente a la afirmación de Georges Vlachos de que el estado de naturaleza, así entendido, "posee a los ojos de Kant, desde un punto de vista empírico, una incontestable verdad histórica" (1962, p.300), Adela Cortina acude a las mismas expresiones kantianas a que acabo de remitir para poner en duda esa interpretación. (1989(I)p.LX y 1989(II) p.176).

(...) se encuentra ya *a priori* en la idea racional de semejante estado (no jurídico) que, antes de que se establezca un estado legal público, los hombres, pueblos y Estados aislados nunca pueden estar seguros unos de otros frente a la violencia y hacer cada uno lo que le parece justo y bueno por su propio derecho sin depender para ello de la opinión de otro"<sup>273</sup>.

El núcleo del significado práctico del estado de naturaleza se plantea, por lo tanto, desde la noción de estado civil o jurídico: aquella es la negación o contradicción de ésta, a la que, a la vez, muestra como racionalmente necesaria. Y es sólo este significado práctico de la hipótesis del "estado de naturaleza" el que determina o justifica su contenido.

A) En primer lugar, el estado de naturaleza es un estado en el que las relaciones entre individuos deben ser acordes a los imperativos de justicia, esto es, al "principio universal del derecho". Con esto quiero decir que dicho estado no es ajeno a cualquier noción de derecho, sino que, por el contrario, en él ya tienen cabida los principios y conceptos jurídicos como exigencias de la razón práctica; el estado de naturaleza es "un estado de derecho privado"<sup>274</sup>. La existencia de derechos legítimos en el estado de naturaleza puede afirmarse, respecto de la

---

<sup>273</sup> D.D. pp.141-142, Ak. p.312.

<sup>274</sup> IDD. p.108, Ak. 244.

construcción kantiana, no sólo desde el carácter *a priori* de los criterios de legitimidad en las relaciones entre individuos libres (y respecto de las cosas, y por eso se habla ya en él de posesión legítima y adquisiciones legítimas<sup>275</sup>, "según los conceptos jurídicos de cada uno"<sup>276</sup>), sino porque en el mismo, y así lo hemos visto en las páginas anteriores, aparecen verdaderos derechos subjetivos, esto es, acompañados por la facultad de cada uno de obligar en nombre de aquéllos imperativos, es decir, en nombre de la razón. Por ello, porque cabe pensar la hipótesis del "estado de naturaleza" como la de aquél en que los hombres actúan según "su derecho", no ha de ser necesariamente un estado de relaciones contrarias a los principios de justicia, como exigencias de la razón en cada individuo:

"Ciertamente no por eso el estado de naturaleza debiera ser un estado de injusticia (*iniustus*) en el que los hombres se tratasen mutuamente sólo desde la medida de su violencia"<sup>277</sup> (...).

---

<sup>275</sup> "El estado de naturaleza kantiano no es tampoco, sobre todo, un estado ajurídico, sino que en él tiene validez lo que Kant llama el "Derecho privado", es decir, aquel conjunto de proporciones jurídicas 'cognoscibles por la razón' y cuyas últimas raíces se hallan en el hecho mismo de la convivencia y en las relaciones del hombre con las cosas del mundo exterior". (González Vicén, 1984, p.62). Víd. en el mismo sentido, G.Vlachos, 1962, p. 306; G. Lumia, 1960, p. 87, S. Goyard-Fabre, 1973, p.193.

<sup>276</sup> DD. p.141, Ak. 312.

<sup>277</sup> D.D. p. 141, Ak. 312.

B) Ahora bien, y esto ha sido ya expuesto en lo esencial poco más arriba, en relación con la exposición del *derecho subjetivo* en el estado de naturaleza, el "derecho racional" es actuado por cada uno de los individuos, por lo que el ejercicio del mismo "depende de la opinión de otro": el poder de obligar es, hasta aquí, el de cada uno, "el suyo y no uno exterior"<sup>278</sup>.

El ejercicio o actuación privada del derecho es el segundo componente definitorio de aquél estado. Y este rasgo permite afirmar *a priori*<sup>279</sup> del mismo que, si no de injusticia, sí es un estado de inseguridad, en el cual no puede garantizarse el derecho de cada uno frente al poder de otros; esto es:

"Un estado en el que nadie está seguro de lo suyo frente a la violencia"<sup>280</sup>.

---

<sup>278</sup> *Ibidem*.

<sup>279</sup> Frente a la posición de Kelly, para quien el argumento kantiano no es en modo alguno *a priori* sino que contiene "una presunción empírica acerca de la naturaleza humana" (1985, p.521), Hicks reafirma el carácter apriorístico de esa afirmación a partir de los conceptos de "estado de naturaleza" y "derecho público". (1972, p.207). Como señala Thomas Pogge, "Kant considera su afirmación a salvo de desafíos empíricos" otorgándole "un status *a priori*"; aún afirmando que es posible, en efecto, que la violencia consiguiese evitarse por otros medios, puede mantener que "la razón exige más que esto: lo que debe excluirse es la mera posibilidad de conflictos en ausencia de un mecanismo efectivo de resolución autoritativa de los mismos" (1988, p.416).

<sup>280</sup> D.D, pp.69 y 138, Ak. 255-256 y 307-308.

La ausencia, tanto de una instancia de autoridad en la resolución de los "casos de derecho controvertido", <sup>281</sup> cuanto de una fuente unificada de la obligación como legisladora coactivamente (*vid.infra*), supone la inexistencia de garantía, o aseguramiento de la realización del derecho de cada uno. La decisión desde la voluntad particular sobre "lo que es de derecho", y la fuerza de esa misma voluntad particular como medio de su ejecución, es lo que Kant denomina "situación de violencia opuesta analíticamente a la de derecho"<sup>282</sup>. Es a esta situación a la que Kant llega a calificar como "estado de guerra" en su conocido recurso expreso a la formulación hobbesiana:

"La tesis de Hobbes: *status hominum naturalis est bellum omnium in omnes* no tiene otro defecto que el de que debería decir: *est status belli*, etc."<sup>283</sup>.

Ahora bien, la adopción por Kant de esa conocida sentencia debe interpretarse a la luz de lo que vengo diciendo, sin que la semejanza deba llevarse alegremente más allá. Sin necesidad de retrotraernos a los capítulos anteriores de este mismo trabajo(bastaría con el inmediatamente precedente sobre el significado de la

---

<sup>281</sup> D.D. 141, Ak. 312.

<sup>282</sup> D.D. p.137, Ak. 307. A este respecto, véanse Vlachos, 1962, p.308; Goyard-Fabre, 1975(I) pp.181-182; González Vicén, 1984, pp. 63 y 70; F.Fiore, 1987, pp. 255-256; E. Bello, 1989, p.163.

<sup>283</sup> "Religión..." Notas pp. 219-220, Ak.VI p. 97, nota.



doctrina de la justicia), lo afirmado ya sobre "el derecho racional en el estado de naturaleza" debe bastar para evitar asimilaciones inadmisibles. De hecho las líneas que siguen al conocido enunciado de "*La Religión*" son definitivas para explicar el significado de contenido de la hipótesis kantiana:

"Pues aunque no se conceda que entre los hombres que no están bajo leyes externas y públicas dominen siempre efectivas hostilidades, sin embargo el estado de los mismos, esto es: la relación en y mediante la cual son susceptibles de derechos (...), es un estado en el cual cada uno quiere ser él mismo juez sobre lo que es su derecho frente a otros, pero no tiene por parte de los otros, ninguna seguridad por lo que se refiere a ésto; ni él la concede a los otros; a no ser cada uno su propia fuerza; lo cual es un estado de guerra, en el que todo el mundo tiene que estar continuamente armado contra todo el mundo"<sup>284</sup>.

El estado de naturaleza supone, por todo ello, la inexistencia del derecho como orden efectivo, es decir, la ausencia de las "condiciones de conciliación de los arbitrios" que constituyen, como se recordará, elemento nuclear de la idea de Derecho de la *Metafísica de las costumbres*. Estas "condiciones, bajo las cuales [las leyes

---

<sup>284</sup> *Religión, ibíd.*

de relación entre arbitrios libres] logran realizarse"<sup>285</sup>, son las que sólo abandonando el estado de naturaleza pueden ser alcanzadas. Por eso, sólo el estado de derecho público "asegura lo mío y lo tuyo mediante leyes"<sup>286</sup> y de éste, negación del estado de naturaleza, puede decirse:

"El estado jurídico es aquella relación de los hombres entre sí que contiene las condiciones bajo las cuales tan sólo cada uno puede participar de su derecho (...)"<sup>287</sup>.

La expresión *derecho privado* (y ya conocemos el sentido de esta calificación) es usada entonces por Kant siempre con precaución, con advertencias o, aún mejor, explicado como *derecho provisional* (del mismo modo que reciben tal calificativo la "posesión" o las "adquisiciones" que permanecen en el ámbito del mismo); y significa que su pretensión de realización, de ordenación de la realidad, se "halla a la espera" de su transformación en derecho público<sup>288</sup>. Cada uno de sus "derechos" o instituciones:

---

<sup>285</sup> D.D. p.142, Ak. 313.

<sup>286</sup> IDD p.108, Ak. 244.

<sup>287</sup> DD p. 135, Ak. 305-306.

<sup>288</sup> *Ibid* p.71, Ak. 257. En la carta de 1789 a Heinrich Jung-Stilling, Kant escribe igualmente: "Así nace un estado de justicia exterior (*status iustitiae externae*) por el cual lo que en el estado de naturaleza no era más que pura idea, a saber, el derecho, es realizado como poder de coerción". Trad. J.L. Bruch edic. cit., p.111, Ak. XXIII, p.494-495.

"(...) es sólo provisional mientras no cuente con la sanción de una ley pública, porque no está determinada por una justicia (distributiva) pública, ni asegurada por ningún poder que ejerza este derecho"<sup>289</sup>.

Luego, no en la validez de sus contenidos -como derecho racional- pero sí en su forma de relación con la realidad -como derecho privado-, puede la *Rechtslehre* establecer que "la validez de las instituciones del derecho natural" es:

"Afirmación que hay que entender, sin embargo, del siguiente modo: que son susceptibles y dignos de ser introducidos en el estado civil (cuando éste se produzca algún día)"<sup>290</sup>.

Desde lo explicado hasta aquí puede igualmente afirmarse del derecho privado que "es y no es derecho", o que "es a la vez promesa y carencia jurídica"<sup>291</sup>; o, en

---

<sup>289</sup> *Ibid.* p.141, Ak.312.

<sup>290</sup> *D.D.* p.121, Ak. 294.

<sup>291</sup> Simone Goyard-Fabre, 1981, p.141. La misma autora escribe: "Le droit privé, s'il est présenté comme l'apanage du sujet, n'est encore qu'une présomption juridique. Dans l'état de nature où il s'enracine, il révèle que le rapport des hommes aux choses et le rapport des hommes entre eux, encore englué dans la phénoménalité, est encore loin de la réalisation de L'Idée du droit. Pourtant, si le droit privé n'accomplit pas encore véritablement l'exigence juridique, il n'est pas non plus a-juridique; il est plutôt (...) pré-juridique". (1975 pp.103-104, *cifr.* asimismo pp.87 y 125 y ss). Michel Villey apoya en esta "provisionalidad" del derecho no legislado por un poder único efectivo su tesis -crítica

los términos de un autor como González Vicén, que ha insistido particularmente en esta dialéctica:

" El estado de naturaleza aparece como una noción contradictoria (...) en la cual se encierra la representación de un 'estado' en el que existe el Derecho con validez ideal, pero que, a la vez carece de aquellas presuposiciones sin las cuales el Derecho no es, en sentido kantiano, Derecho, es decir, realidad ordenadora de las relaciones humanas".<sup>292</sup>

El contenido de la hipótesis del "estado de naturaleza" aparece, pues, claramente como una función de su significado práctico: las exigencias de justicia designadas por la noción puramente racional de "derecho" determinan la necesidad de superación del estado en que aparecen como meras exigencias para los arbitrios individuales; el estado de naturaleza es la construcción fundadora del estado de derecho público como imperativo categórico del derecho<sup>293</sup>.

---

hacia nuestro autor- sobre el carácter radicalmente positivista (legalista) de la filosofía jurídica kantiana, sobre la que volveremos más adelante (vid Villey, 1962, pp.256 y 257); en un sentido más comprensivo, véase Krieger, 1965, pp. 207 y 208.

<sup>292</sup> 1984, p. 63.

<sup>293</sup> "El estado de naturaleza aparece así en la doctrina kantiana, no como la mera negación del estado civil, sino como su presuposición necesaria, como algo que apunta por esencia hacia él como a la eliminación de sus propias contradicciones". (González Vicén, *ibid*; p.68).

Ahora es posible dar un paso más en la dirección de la argumentación kantiana. Es cierto que, como ya dije al principio de estas páginas, la misma configuración *pública* del derecho -como orden producido desde una instancia única de poder de coacción- da lugar a exigencias normativas propias que serán objeto importante de tratamiento en la *Rechtslehre*. Esto está en todo caso en el núcleo de toda la moderna teoría del derecho positivo, y de su construcción de los "valores estrictamente jurídicos" (o específicos del sistema jurídico-positivo). Estas exigencias determinarán la diversidad o separación, en un buen número de casos, de las soluciones jurídicas respecto de los principios racionales de justicia (o del "derecho puramente racional"). Pero junto a estos requerimientos imprescindibles, en los que "lo que es justo" se diferencia de "lo que es de derecho", es fundamentalmente desde las exigencias o imperativos racionales del derecho privado -desde sus contenidos, no obstante *formales*- como se construyen las leyes jurídicas públicas. Éstas, a su vez -o el *estado jurídico* que constituyen- son, como conjunto, imperativos de la razón de que el "derecho privado" adolece a la luz de la *Idea* misma de derecho.

Es importante volver una vez más sobre la relación entre las nociones de *derecho privado* y *derecho público* -o estado de naturaleza y estado civil correspondientes a ellas-, pues sólo desde esa misma relación pueden entenderse las nociones que la componen.

El estado de naturaleza, el derecho en el mismo, es una idea cuyo único significado es estrictamente relativo a, o desde, el derecho público (sólo pensable desde la teoría de éste último)<sup>294</sup>. A su vez, aquella idea -la de un derecho según la razón- es imprescindible para pensar prácticamente el derecho público: la doctrina del derecho racional en el "estado de la naturaleza" es el fundamento racional de la necesidad del estado civil<sup>295</sup>, del imperativo de entrar en ese estado, siendo la afirmación de esta necesidad el único sentido de la doctrina del "estado de naturaleza" en la *Rechtslehre*:

"Del derecho privado en el estado de naturaleza surge, entonces, el postulado del derecho público: en una situación de coexistencia inevitable con todos los demás, debes pasar de aquel estado a un estado jurídico, es decir, a un estado de justicia distributiva"<sup>296</sup>.

El principio de la razón práctica que ordena entrar en

---

<sup>294</sup> Recuérdese *D.D.* 121, *Ak.* 294, ya citado, así como *ibid.* p. 71, *AK.* 257.

<sup>295</sup> En el proyecto-borrador de la carta a Jung-Stilling citada más arriba, podía ya leerse: "La legislación civil tiene por principio esencial y supremo el de realizar el derecho natural del hombre, que en el *status naturalis* (antes de la asociación civil) es una simple Idea (...)" (Traducc. cit. p.113, *Ak* XI p.10).

<sup>296</sup> *D.D.* p. 137, *Ak.* 307.

el estado civil contiene, por tanto, un deber<sup>297</sup>, o imperativo<sup>298</sup>, acerca de cuya índole -objeto de ciertas dudas y discusiones- el propio Kant se manifiesta fehacientemente. Si ya en *La Paz Perpetua* explica como "máxima del derecho natural" aquella que "obliga a los individuos que viven en un estado anárquico a salir de ese estado"<sup>299</sup>, en 1797 nuestro autor ha desarrollado y explicado ya las premisas que le permiten decir del mismo que se trata de un *deber de justicia*, que "autoriza a obligar a cualquiera(...) a entrar en una constitución civil", o que:

"Según el postulado de la razón práctico-jurídica (...) es un principio del derecho privado [el de que] cada uno está autorizado a ejercer aquella coacción que posibilite salir del estado de naturaleza e ingresar en el estado civil (...)"<sup>300</sup>.

Las dudas sobre la índole de ese deber no han dejado, sin embargo, de plantearse. Así Norberto Bobbio resuelve la

---

<sup>297</sup> Así en *La Religión* p.98, Ak. 97, en *Teoría y práctica*, p.25, Ak. 289 o en la misma *Rechtslehre*: "La constitución civil, aunque su realidad sea subjetivamente contingente, es, no obstante, necesaria objetivamente, es decir, como deber". (p. 80, Ak. 264).

<sup>298</sup> "Imperativo categórico de la política" ha sido denominado por Simone Goyard-Fabre (1983. p.236). Vid. igualmente Eduardo Bello, 1989, p.171.

<sup>299</sup> *Paz Perpetua* p. 110, Ak. VIII p. 354.

<sup>300</sup> D.D. pp. 70 y 81, Ak. 256 y 264. Igualmente en la misma obra p.138, Ak. 307.

alternativa acerca de "si se trata de un deber moral o un deber jurídico" decidiéndose por la primera opción desde el carácter categórico del mismo que prescinde de toda referencia a fines "y en particular a la felicidad"<sup>301</sup>. Esto no impide, de otro lado y según el mismo autor, que "desde el momento en que (...) surge un derecho a constreñir a los otros a entrar en un estado civil, para aquéllos que se sujetan a mi constricción no por el convencimiento de la bondad de la acción sino sólo cediendo a la fuerza, aquél deber no es un deber moral sino sólo legal"<sup>302</sup>.

Pienso que la interpretación de la teoría kantiana de la justicia, y de los deberes de ésta, que he presentado extensamente más arriba, permite evitar las insuficiencias e inadecuaciones de ese planteamiento<sup>303</sup>. Es indudable que el citado deber no es un deber hipotético en el sentido de justificado instrumentalmente por la referencia a fines del arbitrio o, como las obligaciones que surgen del derecho positivo, porque se basa en la amenaza de la coacción propia del derecho (la coacción estatal), y ello por razones obvias en el caso del deber de *construir el estado jurídico* (esto es, un derecho público). Ahora bien, ello no nos debe llevar a recurrir a la motivación interna propia

---

<sup>301</sup> 1969, p. 210-212.

<sup>302</sup> *Ibid.* p.213.

<sup>303</sup> Giuseppe Lumia (V.1960, p.88) se manifiesta expresamente en contra de la explicación de Bobbio.



de la ética, impertinente en el universo de la teoría del derecho.

El planteamiento de Kant debería, en cambio, explicarse de otro modo: siendo el deber susodicho un deber o imperativo incondicionado de la razón práctica, y en este sentido moral (en el significado amplio e inicial de este término que ya conocemos), se trata de una exigencia de justicia derivada del derecho de cada uno, del derecho de la humanidad en la persona de cada uno de los otros, y pertenece por tanto al universo de la noción moral, o puramente racional, de derecho. A ésta se halla unida como sabemos la *facultad de coaccionar* que consiguientemente acompaña al deber que en este caso nos ocupa<sup>304</sup>.

Por eso dice Kant:

"Del estado jurídico puede decirse que todos los hombres que *pueden contraer relaciones jurídicas entre sí* (incluso involuntariamente) deben entrar en ese estado"<sup>305</sup>.

Con esta constatación volvemos al punto señalado más arriba del argumento kantiano: sólo desde esa noción previa, práctico-racional, de derecho, cabe dar al derecho

---

<sup>304</sup> Vid. en este sentido, Lumia op. cit pp.88-89 y Fiore, 1987, p.255. Igualmente, Goyard-Fabre, 1973, p.205.

<sup>305</sup> D.D. p.136, Ak. 306. El subrayado es mío.

público -propio del estado civil- el *status* que posee en el sistema de nuestro autor:

"Si antes de entrar en el estado civil no se quisiera reconocer ninguna adquisición como legal, ni siquiera provisionalmente, entonces aquel estado mismo sería imposible. (...) Si en el estado de naturaleza tampoco hubiera provisionalmente un mío y tuyo exteriores, tampoco habría deberes jurídicos sobre ello y, por consiguiente, tampoco mandato alguno de salir de aquél estado"<sup>306</sup>.

El postulado del derecho público deriva entonces, como imperativo de la razón, de la hipótesis del estado de naturaleza en su doble caracterización básica: como un estado en el que nos vincula un "derecho meramente *racional* (los principios de la razón práctica sobre el derecho innato de cada uno y sobre lo "mío y tuyo externo" respecto de las cosas), pero en el que es imposible la realización de ese derecho. Para pensar los modos de vinculación que las leyes civiles nos imponen, como seres racionales, aquéllos deben concebirse según principios de la razón -ésto es desde los principios o condiciones de la teoría de la justicia- ; y esto lo reitera el autor de la *Rechtslehre* acerca de las instituciones concretas de ésta sobre las

---

<sup>306</sup>

D.D. pp.141-142, Ak 312-313. Véase igualmente p.117, Ak. 291.

relaciones entre individuos.

Y (acerca de los modos de adquisición en general) escribe:

"Ciertamente(...) pueden ser efectivos sólo en un estado jurídico público, pero no se basan sólo en la constitución del mismo y en estatutos arbitrarios, sino que se pueden pensar también *a priori* en el estado de naturaleza, y han de pensarse en verdad de modo necesario previamente para después, conforme a ello, establecer las leyes de la constitución civil"<sup>307</sup>.

Lo mismo debe decirse del estado de derecho civil en su conjunto, si se ha de pensar éste como algo distinto a un hecho, a una astucia de la naturaleza providente actuando a pesar nuestro, o a una recomendación de la razón técnico-pragmática. Sólo desde aquí cabe hablar, recuérdese, del "derecho a coaccionar" y del deber, por tanto, de aquél estado<sup>308</sup>. En fin, respecto de la misma noción de Estado que resume -y significa- el conjunto de las condiciones del derecho público, explicita la

---

<sup>307</sup> D.D. p. 117, Ak.291.

<sup>308</sup> "Por consiguiente, antes de la constitución civil(o prescindiendo de ella) tiene que admitirse como posible un mío y tuyo exterior, y a la vez el derecho de obligar a cualquiera, con el que podemos relacionarnos de algún modo, a entrar con nosotros en una constitución, en la que aquéllo pueda quedar asegurado" (*ibid.* p.70, Ak. 256, *vid.* asimismo pp.137-138, Ak.307).

*Rechtslehre* el carácter de criterio normativo que aquél fundamento racional posee:

"Un estado (*civitas*) es la unión de un conjunto de hombres bajo leyes jurídicas. En cuanto éstas, como leyes *a priori*, son necesarias (no estatutarias), es decir, en cuanto resultan por sí mismas de los conceptos del derecho externo en general su forma es la de un Estado en general, es decir, el Estado *en la idea*, tal como deben ser según los conceptos jurídicos puros, Estado que sirve de norma (*norma*) a toda unificación efectiva dirigida a formar una comunidad (por lo tanto, en lo interno)"<sup>309</sup>.

#### 8.2. Los factores constitutivos del derecho público: soberanía legal y adjudicación.

Desde la caracterización vista del "derecho privado", el imperativo del estado civil puede ordenarse en torno a una doble exigencia: de un lado, la de la imposición efectiva de las leyes jurídicas que se configura como un poder unificador y suficiente -sustitutivo del derecho de coacción propio de cada individuo en el "estado de derecho privado"-; de otro -y el orden de enumeración no significa precedencia lógica- la determinación desde una instancia de adjudicación de lo que es en cada caso el derecho de cada uno, que sustraiga esta decisión al conflicto de una

---

<sup>309</sup> *Ibid* p.142, Ak 313.

instancia judicial que interprete con validez general las leyes jurídicas. Aquel es el imperativo de:

"Un estado en el que a cada uno se le determine legalmente y se le atribuya desde un poder suficiente (que no sea el suyo sino uno exterior) lo que debe ser reconocido como suyo; es decir(...) un estado civil"<sup>310</sup>.

Una y otra exigencias que, conjuntamente, constituyen la razón de ser del derecho como un orden efectivo y de aseguramiento de la relación entre arbitrios libres, dan lugar a los dos elementos componentes de la que se ha llamado "una segunda teoría kantiana del derecho"<sup>311</sup> que es la del sistema del derecho público.

A. En primer lugar (y el orden podría igualmente ser el inverso), debe existir un poder efectivo único, o poder soberano legislador, en tanto autor de la obligación externa de las leyes acordes a, conforme a la teoría racional del derecho, "la voluntad unida del pueblo". Es decir (y sólo más adelante intentaré dar cuenta más satisfactoriamente de estos términos), si desde la noción de derecho conforme a la Idea práctica del mismo, sólo esa "voluntad universal" puede ser legisladora, o soberana:

---

<sup>310</sup> D.D. p.144, Ak. 312.

<sup>311</sup> Hopton, 1982, p.52.

"Este jefe [Oberhaupt](el soberano) es sólo un producto mental (que representa al pueblo entero) mientras falte una persona física que represente al supremo poder del Estado y proporcione a esta idea efectividad sobre la voluntad del pueblo"<sup>312</sup>.

No decimos aquí nada distinto a lo ya repetido más arriba sobre la voluntad poderosa que, mediante la coacción de la legislación jurídica, constituye un orden de relaciones. Esta "voluntad unificadora" constituye el estado civil<sup>313</sup>, y la relación de ella con el conjunto de los individuos o voluntades particulares es lo que Kant denomina "Estado" ("unión de un conjunto de hombres bajo leyes jurídicas")<sup>314</sup>. No una realidad histórica contingente y singular, sino el concepto que designa la realización de las condiciones del derecho, es lo que, como afirma González Vicén, significa para Kant *Estado*<sup>315</sup>. Y es en este mismo sentido, de orden legal efectivo que define el "estado civil", en el que puede decirse que éste es producto del Estado<sup>316</sup>.

---

<sup>312</sup> D.D., p.176, Ak. 339.

<sup>313</sup> *Ibid*, p.140, Ak. 311.

<sup>314</sup> *Ibid*, loc.cit, y p.142, Ak. 313.

<sup>315</sup> 1984, p.71.

<sup>316</sup> D.D. 137, Ak. 307. Igualmente Paz Perpetua p.135, Ak. VIII p.271. Enrique Gómez Arboleya se ha referido a la idea, común del racionalismo jurídico europeo, del Estado como configurador de la sociedad civil como unidad, y, con las distancias pertinentes y en los contextos en que ello es posible (así en Francia, tan lejos de Alemania en este punto), del Estado codificador como creación de la nación (en la obra, por ejemplo, de Portalis, Thaller o Jouvét).

Que este orden lo sea, y de manera no contingente sino necesaria, que según su concepto pueda afirmarse *a priori* como tal, requiere por otro lado el carácter único, último o "supremo", del poder soberano que excluye cualquier otra instancia de decisión paralela o "contrapoder". El dogma del carácter último y único del poder soberano es, desde luego, un clásico de la teoría de este concepto, con precedentes tan importantes como Bodino y Hobbes, y no voy a detenerme en su exposición por Kant (no es éste el ámbito de cuestiones que interesen principalmente al objeto de mi trabajo). Mencionaré únicamente su *status* de exigencia normativa propia del derecho público, carácter desde el que se expone y utiliza por Kant como argumento decisivo contra la "posibilidad" de un *derecho de resistencia* a la legislación de dicho poder soberano<sup>317</sup>.

El "soberano", que "legisla desde fuera" el derecho racional, es además autor (recuérdese la distinción de la *Einleitung* a la *Metafísica de las costumbres*) del "derecho positivo" en el sentido de éste término que se opone al derecho natural designando leyes estatutarias, esto es, aquéllas que no proceden de la razón práctica *a priori* sino cuyo contenido es fruto de la decisión del poder soberano de hecho ("(...) proceden del arbitrio de una persona (y en

---

(Vid Gómez Arboleya, 1982, pp.450 y ss. y 485-492).

<sup>317</sup> D.D. pp.150-151 Ak. 319 y T.P. p. 40 Ak 300. Igualmente en pág. 45 Ak 303. Vid. Pogge 1988, p. 416. Vid *infra* § 9.

sí no emanadas de la razón)<sup>318</sup>. El derecho positivo o estatutario es requerido como derecho según principios empíricos, es decir, como son requeridas disposiciones legales allí donde no pueden llegar los principios de la razón *a priori* (los "principios metafísicos del derecho"), o "decretos que, sacados del conocimiento por experiencia de los hombres, se refieren ya sólo al mecanismo de la administración de la justicia y a cómo ha de organizarse ésta convenientemente"<sup>319</sup>.

Sobre el derecho de los estatutos, la configuración del poder legislativo autor de los mismos, etc. volveremos más adelante.

B. El segundo componente del derecho público -y que, por otro lado, no puede dissociarse de la noción de soberanía- es la autoridad judicial que enuncia, frente a las pretensiones de las partes en controversia, lo que "es de derecho" y provee, por tanto, la condición imprescindible del estado jurídico en el que "cada uno puede participar de su derecho"<sup>320</sup>. Pues el estado de naturaleza es fundamentalmente aquél en el que el derecho es controvertido:

---

<sup>318</sup> "Si el género humano progresa"..., p.27; *Conflictos de las Facultades* (Ak.VII p.22). Vid. igualmente p.40 (Ak. VII p.32).

<sup>319</sup> *Derecho de mentir* p.66. (Ak.VIII 429) y DD p. 124, (Ak. 297).

<sup>320</sup> D.D. pp. 135 y 136 (Ak. 305 y 306).



"Un estado *sin derecho* (*status iustitia vacuus*) en el cual, cuando el derecho era controvertido (*ius controversum*), no se encontraba juez competente alguno para dictar una sentencia con fuerza legal(...)"<sup>321</sup>.

La adjudicación sobre principios ciertos por una instancia imparcial -y capaz de hacer efectivas sus decisiones- es el distintivo final del derecho público y, así, del estado *jurídico* o *civil* cuyo significado básico, desde un punto de vista normativo -desde la razón práctica- es el de la *seguridad* frente al arbitrio de otro.

"Antes de que se establezca un estado legal público, los hombres, pueblos y Estados aislados nunca pueden estar seguros unos de otros frente a la violencia y hacer cada uno *lo que le parece justo y bueno* por su propio derecho, sin depender para ello de la opinión de otro"<sup>322</sup>.

Es éste motivo primordial el que se encuentra en la base de la diferenciación entre *derecho público* y *derecho racional* (o *justicia*), cuyo interés ha motivado las

---

<sup>321</sup> *Ibid* p.141 (Ak.312). Así, escribe González Vicón: "Lo que a este contenido normativo [el del derecho racional] le falta para ser orden real de la coexistencia es su individualización y aseguramiento, es decir, su verificación por un poder que declare qué es derecho, cuándo este es controvertido, y que asegure el cumplimiento del Derecho así concretizado". (1984, p.73).

<sup>322</sup> *DD*, pp.citadas. *Vid*, igualmente, p.138 (Ak. 307-308): (...) "un estado que no es jurídico, es decir, un estado en que nadie está seguro de lo suyo frente a la violencia".

explicaciones de éstas páginas<sup>323</sup>. Dicho motivo -que condensa las exigencias normativas producidas a partir del imperativo de efectividad o realización del "derecho de la razón pura práctica- se encontraba ya en la *Introducción*, determinando la noción de *derecho equívoco* como "un Derecho dudoso, para decidir del cual no hay juez competente"<sup>324</sup>. La exclusión de las razones o principios de equidad, que, como sabemos, son razones de justicia (o "derecho" en el sentido *moral* de este concepto),<sup>325</sup> del ámbito del derecho estricto, son, como se reitera en aquel lugar, las de la ausencia de principios ciertos<sup>326</sup> que constituyen "condiciones con las cuales el juez puede determinar"<sup>327</sup> una decisión entre derechos.

---

<sup>323</sup> En este sentido Hicks, 1972, pp. 207 y Hopton, 1982 p. 68.

<sup>324</sup> *I.D.D.* p.89 *Ak.* p.234).

<sup>325</sup> Y así, "derecho en sentido amplio" o *ius latum* (*ibid.* 88, *Ak.* 234).

<sup>326</sup> *Ibid.* p.87 (*Ak.* 233).

<sup>327</sup> *Ibid.* pp.89 y 90 (*Ak.*234). La imposibilidad de coacción según leyes, esto es, de efectividad o realización del "derecho"(en el sentido primero de este término) es, por otro lado, la razón que excluye del *derecho estricto* los supuestos de estado de necesidad. (*ibid* pp. 92-94, *Ak* 235 y 236).

## 9. LA NEGACION POR KANT DEL DERECHO DE RESISTENCIA

La condición de la soberanía en el estado jurídico y sus caracteres definitorios constituyen la premisa clara y decisiva de la célebre y discutida negación kantiana del derecho de resistencia del súbdito frente al soberano. La tesis, con la que Kant rechaza frontalmente aquella construcción favorita de buena parte del pensamiento iusnaturalista de su siglo y del pensamiento revolucionario americano y francés, se expone ya rotundamente en 1793:

"Toda oposición contra el supremo poder legislativo, toda incitación que haga pasar a la acción el descontento de los súbditos, todo levantamiento que estalle en rebelión, es el delito supremo y más punible en una comunidad, porque destruye sus fundamentos. Y esta prohibición es incondicionada, de suerte que, aún cuando aquel poder o su agente -el jefe del Estado- haya llegado a violar el contrato originario y a perder con eso, ante los ojos del súbdito, el derecho a ser legislador por autorizar al gobierno para que proceda de modo completamente despótico (tiránico), a pesar de todo sigue sin estar permitida al súbdito ninguna oposición a título de contraviolencia"<sup>328</sup>.

---

<sup>328</sup> Teoría y práctica p. 40, Ak. VIII p.299. Otros lugares de la tesis kantiana son DD pp. 149-155, Ak. 318-323, pp. 152 y 153, Ak. 382 y 383; y las *Reflexiones sobre Filosofía del derecho*, Ak. XIX pp. 575, 591, 594-595 (edic. de R. Rodríguez Aramayo, por la que cito, pp.98 y 99).

Esta posición ha suscitado, tal vez más que ninguna otra de nuestro autor, reacciones de desconcierto e insatisfacción que van desde la descalificación a la perplejidad, al intento de explicar la inconsistencia que introduce en la filosofía jurídico-política basada en el "derecho natural a la libertad", o al intento de quitar hierro a las declaraciones de Kant al respecto, aminorando su alcance o matizando y buscando el verdadero significado (desde una intención "progresista" y una noción cuasidemocrática de la soberanía del pueblo) de las tesis de aquél frente a las "apariencias" textuales<sup>329</sup>.

Esa disconformidad se apoya en gran medida, y como es bien sabido, en la adhesión bien conocida del autor de *Teoría y práctica* a los movimientos revolucionarios de su época, como la revuelta irlandesa y la revolución de independencia americana y, sobre todo, a la Revolución francesa de la que fué hasta el final el más firme valedor (hasta ser tachado de jacobino) y a la que se refirió, en frases célebres, como a:

---

<sup>329</sup> En el lado más crítico puede verse, por ejemplo, y entre muchos, Morris R. Cohen, que identifica la posición kantiana con la de la constitución de un *Polizeistaat* para la imposición del orden prusiano (1962, p.288). Los artículos de Lewis Beck y Sidney Axinn de 1971 reflexan nítidamente las dificultades para encajar dicha oposición en el conjunto de la obra kantiana. En el sentido de destacar ante todo en la posición kantiana su reivindicación del derecho del pueblo frente a los poderes tradicionales (y así la defensa de la Revolución francesa ya consolidada frente a la contrarrevolución) puede verse, por ejemplo, José Luis Villacañas, 1987, pp.288-292.

"Esta revolución de un pueblo lleno de espíritu que (...) encuentra en el ánimo de todos los espectadores (...), una participación de su deseo, rayana en el entusiasmo, cuya manifestación, que lleva aparejado un riesgo, no puede reconocer otra causa que una disposición moral del género humano"<sup>330</sup>.

En lo que sigue intentaré sólo (y sin entrar en las complejidades históricas y doctrinales del tema) explicar, a partir de las razones de nuestro autor, el significado y alcance de su tesis. Tesis que Kant retoma con toda su fuerza en la *Rechtslehre*, en la que reitera "el deber de obedecer al poder legislativo actualmente existente, sea cual fuere su origen", de modo que, "aunque el órgano del soberano, el gobernante, infringiera también las leyes (por ejemplo, procediera contra la ley de la igualdad en la distribución de las cargas públicas) es lícito al súbdito quejarse de esta injusticia (*gravamina*) pero no oponer resistencia"<sup>331</sup>; y, así, "contra la suprema autoridad legisladora del Estado no hay, por tanto, resistencia legítima del pueblo (...), por tanto, no hay ningún derecho de sedición (*seditio*), aún menos de rebelión (*rebellio*)"<sup>332</sup>. Y, en el Apéndice añadido a la edición de

---

<sup>330</sup> "Sobre si el género humano progresa...", pp.105-106; *Conflicto de las facultades*, Ak. VII, p.85. Es ese entusiasmo moral el que "demuestra un carácter moral del género humano que no sólo nos permite tener esperanza en el progreso, sino que lo constituye ya (...)" (*ibid*).

<sup>331</sup> DD p.150, Ak. 319.

<sup>332</sup> *Ibid*. p.151, Ak. 320.

1798 de la misma obra, su autor hace suya la proposición según la cual:

"Se ha de obedecer a aquél que se encuentra en posesión del poder supremo de mandar y legislar sobre el pueblo, y ciertamente de un modo tan incondicionado jurídicamente que es ya punible el solo hecho de *investigar públicamente el título de esta su adquisición (...)*; que es un imperativo categórico: *obedeced a la autoridad que tiene poder sobre vosotros* (en todo lo que no se oponga a lo moral interno)" (...)<sup>333</sup>.

Es la misma configuración del "Derecho público" en sus componentes esenciales la que, como ya he apuntado, contiene las razones más inmediatas y evidentes de Kant para justificar tal postura. Dicha configuración requiere, en su mismo núcleo definitorio, la existencia de un poder soberano como -recuérdese- poder efectivo y único de obligar jurídicamente, es decir, de legislar e imponer coactivamente sus leyes (por tanto jurídicas). Pues bien, como hemos visto, la concepción kantiana de la soberanía jurídica es incompatible con la posibilidad jurídica de oponerse mediante la acción -no mediante la opinión- a la legislación del soberano efectivo, esto es, el derecho de

---

<sup>333</sup> *Ibid.* p.217, Ak. p. 371. *Vid.*, asimismo, *Paz perpetua*, p.152, Ak.382 y *Conflicto de las facultades*, Ak. VII, p.87, ("Si el género humano progresa...", notas, pp.120-121).

resistencia al mismo, ya que entonces aquél no constituye la instancia última de decisión de lo que está jurídicamente prohibido o permitido, que es lo que precisamente define al poder soberano y lo convierte en exigencia del orden jurídico. Pues, como escribe el propio Kant: "la condición legal de que en ciertos casos podrá hacerse uso de la fuerza contra el soberano, equivaldría a dar al pueblo un poder legal sobre el soberano; pero entonces el soberano no sería soberano (...) <sup>334</sup>". O: "luego por encima del jefe del Estado tendría que haber aún otro jefe que decidiera entre aquél y el pueblo, lo que resulta contradictorio" <sup>335</sup>.

Y la *Rechtslehre* expone:

"Tampoco puede haber en la constitución misma ningún artículo que permita a un poder estatal oponer resistencia al jefe supremo, por tanto, limitarle, en el caso de que viole las leyes constitucionales. Porque quien debiera restringir el poder estatal ha de tener ciertamente más poder, o al menos el mismo, que aquel cuyo poder resulta restringido; y como señor legítimo que ordena a sus súbditos resistir, ha de poder también defenderlos y juzgarlos legalmente en cada caso y, por tanto, ha de poder ordenar públicamente la resistencia. Pero entonces el jefe

---

<sup>334</sup> Paz perpetua, p.152, Ak. VIII p.382.

<sup>335</sup> Teoría y práctica p.40, Ak. VIII p.300.

supremo no es aquél, sino éste; lo cual es contradictorio"<sup>336</sup>.

El mismo sentido básico tiene la alegación por Kant de la inconsistencia interna de la constitución legal que autoriza la oposición activa a las leyes del sistema jurídico que ella constituye; esto es, de la desobediencia o "derrocamiento" -"por la ley que autoriza" la resistencia- de la propia constitución vigente, que "sería una clara contradicción"<sup>337</sup>.

"Tendría que haber una ley pública que autoriza esta resistencia del pueblo; es decir, que la constitución suprema contendría en sí misma la determinación de no ser la suprema (...) lo cual es contradictorio"<sup>338</sup>.

La repetida alegación del carácter *contradictorio* con las propias premisas (poder soberano, ley suprema) de la constitución del sistema jurídico, así como las ulteriores

---

<sup>336</sup> DD. pp.150-151, Ak. VI p.319. Sobre esta relación entre principio de la soberanía absoluta y negación del derecho de resistencia pueden verse asimismo las *Reflexiones* 7991 y 8051, Ak. XIX, pp. 575 y 594-595 (edic. cit. pp.98 y 99). Y, en relación con la misma cuestión, Gioele Solari, 1962, pp. 156 y 157, N. Bobbio, 1969, p.258; Georges Vlachos, 1962, pp.542 y 543; A. Philonenko, 1976, pp. 44-45; H. Williams, 1983, pp. 201-203.; Fabio Fiore, 1987, pp. 270 y 271; Th. Pogge, 1988, p. 432; Th. Hopton, 1982, p.56; Villacañas, 1986, pp. 286-287. No creo que esté, sin embargo, justificada la alegación de Solari ( loc. cit. pp.150-160 y 168) de que tras la posición kantiana que comentamos se encuentra la constitución del soberano estatal como "persona moral".

<sup>337</sup> Teoría y práctica, p.45, Ak.303.

<sup>338</sup> DD p.152, Ak. p.321.



expresiones empleadas por Kant -"la total inversión de todos los conceptos jurídicos", "la total inversión de los principios de la relación entre el soberano y el pueblo", o "la subversión de todas las relaciones jurídico-civiles y, por tanto, de todo derecho"<sup>339</sup>- son indicativos suficiente del tipo de argumento que primordialmente subyace a la posición kantiana. Como destacadamente ha subrayado González Vicén, a diferencia de lo que ocurre cuando Kant apoya las revoluciones contemporáneas, aquí plantea la consideración de la revolución o de la resistencia al poder como un concepto *jurídico*, "es decir, como un mero concepto pensable con categorías determinadas por la noción del Derecho"; y en esa medida, "el problema de la resistencia al poder no es tratado por Kant desde el punto de vista ético e histórico de su posible justificación o no justificación, sino como un problema de lógica jurídica"<sup>340</sup>.

El carácter lógico o "formal" del argumento presentado, que se basa en los principios y componentes internos que definen lo que es el Derecho, ha sido subrayado por una multitud de intérpretes y comentaristas<sup>341</sup>; y su enraizamiento en los presupuestos

---

<sup>339</sup> *Ibid.* pp.153, 154 nota 178, Ak. y 321, nota y 340.

<sup>340</sup> 1984, pp.94 y 95. En su misma interpretación se sitúa expresamente Roberto Rodríguez Aramayo, 1986, pp.22-24 y 1991, pp. 18-20.

<sup>341</sup> En ese sentido, veánse, por ejemplo, Simone Goyard-Fabre, 1975, pp.212-215; Lewis Beck, 1971, pp.413 y 414; André Tosel, 1988, pp.84 y 85; John Atwell, 1986, pp. 178 y 179;

básicos de la filosofía jurídica kantiana puede ser ya apreciado en buena parte por lo que ya se ha transitado de ella<sup>342</sup>. Pero esa misma vinculación con el núcleo de lo que constituye la posibilidad de lo jurídico nos conduce, siguiendo al propio Kant, más allá de un mero juego teórico o de encaje categorial.

Pues como el mismo autor se encarga de subrayar en términos drásticos, la ruptura de la sujeción a la legislación del soberano, esto es, de la relación jurídica entre soberano y súbditos, significa la ruptura del fundamento mismo de posibilidad de la constitución civil que es la existencia y continuidad del poder soberano de hecho, cuya suspensión lo es inmediatamente de aquélla:

"Contra la suprema autoridad legisladora del Estado no hay, por tanto, resistencia legítima del pueblo; porque sólo la sumisión a su voluntad universalmente legisladora posibilita un estado jurídico (...). La razón por la que el pueblo debe soportar, a pesar de todo, un abuso del poder supremo, incluso un abuso considerado como intolerable, es que su resistencia a

---

Georges Vlachos, 1962, pp.542-546; George Kelly, 1969, p.153.

<sup>342</sup> Además de lo ya contemplado en este capítulo otros planteamientos y concepciones de la teoría kantiana del Derecho y del Estado (así su tratamiento de la figura del contrato originario, su teoría de la representación política o su distinción entre modo de gobierno y forma de la soberanía) sobre los que volveré más adelante, tienen una estrecha relación con la posición que ahora me ocupa.

la legislación suprema misma ha de concebirse como contraria a la ley, incluso como destructora de la constitución social en general"<sup>343</sup>.

La contradicción con los presupuestos de la teoría del Derecho de que hablamos no es, por eso, mera inconsistencia lógica de la noción de un "derecho legal" a desobedecer u oponerse al Derecho (esto es, de la contradicción en la misma ley que lo autorizase), sino *injusticia* de ese principio, que es contrario al imperativo categórico del estado civil, es decir, contrario al principio, que es un "mandato", de la razón práctica.

De lo que se trata no es ya, como apunta Hans Saner<sup>344</sup>, de la relación entre una mayor o menor injusticia (la del soberano y la del súbdito rebelde, no frente al soberano<sup>345</sup> sino frente a otros sujetos de derecho), sino de la relación entre estado jurídico y "anarquía" como total ausencia de ley, justa o injusta, y así de toda justicia. Es el mismo estado civil, esto es, su posibilidad, y con ella la posibilidad de cualquier derecho, lo que para Kant está en juego:

---

<sup>343</sup> DD. pp.151-152, Ak. p.320.

<sup>344</sup> 1973, pp.16-17.

<sup>345</sup> "Los derechos del pueblo yacen escarnecidos, y al tirano no se le hace ninguna injusticia destronándole, no cabe duda alguna" (*Paz perpetua* p.152, Ak. 382).

"El poder que en el Estado da efectividad a la ley no admite resistencia (es irresistible), y no hay comunidad jurídicamente constituída sin tal poder, sin un poder que eche por tierra toda resistencia interior, pues ésta acontecería conforme a una máxima que, universalizada, destruiría toda constitución civil, aniquilando el único estado en que los hombres pueden poseer derechos en general. (...) Porque tal modo de proceder (una vez aceptado como máxima) torna insegura toda constitución jurídica e introduce un estado de ausencia de ley (*status naturalis*) en el que todo derecho cesa, cuando menos, de surtir efectos"<sup>346</sup>.

Admitir la "resistencia activa" o rebelión<sup>347</sup> frente al soberano injusto significa, recuerda Fabio Fiore<sup>348</sup>, la reprivatización del derecho, esto es, la vuelta al estado en el que, recuérdese<sup>349</sup>, el "derecho racional" como poder de obligar desde la razón depende del arbitrio de cada

---

<sup>346</sup> Teoría y práctica pp.40 y 43, Ak. pp.299 y 301.

<sup>347</sup> Kant distingue en alguna ocasión esa "resistencia activa" ("del pueblo arbitrariamente unido para forzar al gobierno a una determinada acción") de una "resistencia pasiva" o "negativa del pueblo (en el parlamento) a acceder siempre a las exigencias cuya satisfacción presenta el gobierno como necesaria para la administración del Estado (DD p.154, Ak. 322). Y en las *Reflexiones* leemos: "El pueblo ha de hallarse representado y poseer como tal no sólo un derecho a la resistencia, sino también poder para recusar al regente y recuperar su libertad sin recurrir a la revuelta" (Ak. XIX, p.591, edic.cit p.98).

<sup>348</sup> 1987, p. 271.

<sup>349</sup> *Supra* § 8.1.

individuo, lo que necesariamente impide el aseguramiento o realización efectiva del mismo derecho. El "derecho privado" o "provisional" es contradictorio en sí mismo (salvo como imperativo de su realización en Derecho Público) porque se refiere a un estado en el que "nadie está seguro de lo suyo frente a la violencia". Aquella pretensión doctrinal "echa por tierra, en términos de Eric Weil, el principio mismo de toda coexistencia no violenta"<sup>350</sup>. O, como expone el propio Kant:

"Porque si el pueblo se considerara legitimado para oponerse violentamente a esta constitución [la constitución efectiva o de hecho], aunque todavía defectuosa, y a la autoridad suprema, se creería con derecho a poner la violencia en el lugar de la legislación que prescribe de modo supremo todos los derechos"<sup>351</sup>.

O, en términos más dramáticos, la "inversión de los principios de la relación entre soberano y pueblo" que tal doctrina supone -Kant se refiere aquí más precisamente al tiranicidio como "ejecución legal del monarca"-, hace que "la violencia, con la frente bien alta y siguiendo principios, se eleve sobre el derecho más sagrado"<sup>352</sup>.

---

<sup>350</sup> 1962, p.15.

<sup>351</sup> *DD.* p.218, *Ak.* 372.

<sup>352</sup> *Ibid.* p.154, nota., *Ak.* p.322, nota.

Si, como ya sabemos, el "derecho natural" tiene, para Kant, ante todo el significado "de derecho a entrar en el estado civil y a coaccionar a los demás para el establecimiento de relaciones jurídicas", y su corolario decisivo es el del imperativo del estado civil como deber -de justicia- de esa relación externa de los individuos que es "el derecho de los hombres bajo leyes coactivas públicas" -y que constituye "la suprema condición formal (*conditio sine qua non*) de todos los demás deberes externos"<sup>33</sup>-, puede suponerse la suerte que ha de correr en su filosofía la formulación de un "derecho natural" a la resistencia, incompatible, según el mismo, con la constitución -por la acción del poder soberano- del estado jurídico. La razón de la posición que comento -de la negación como contradictorio de cualquier derecho de resistencia activa y de la afirmación del deber de obediencia a la legislación del soberano- se halla, entonces, decisivamente en el imperativo del Derecho público (o "Derecho positivo"), esto es, del derecho como orden efectivo o actual de coexistencia de las acciones humanas<sup>34</sup>. Pues ese "estado" es para Kant, condición necesaria, y primera frente a cualquier otra, del "estado conforme a la Idea de Derecho"; lo que también significa la prioridad de dicho principio o condición frente al

---

<sup>353</sup> Teoría y práctica pp. 25 y 26, Ak. p.289. Sobre ésta véase también la versión kantiana de la teoría del contrato social, que trato *infra* Cap. V, §§ 1 y 2.

<sup>354</sup> Véase de nuevo, en este sentido, González Vicén, 1984, pp. 94 y 95.

principio de justicia como legislación según el criterio de la *voluntad universal*, de la misma Idea del derecho. Y, así, escribe nuestro autor:

"La razón autoriza a conservar el derecho público, aunque esté viciado por la injusticia(...).

Una constitución legal, si bien no sea conforme a la justicia, vale más que ninguna constitución<sup>355</sup>".

La misma fuerza decisiva que tiene en el razonamiento kantiano la protección de la constitución o estado jurídico frente al "abismo" (*Abgrund*), aún momentáneo, de su ruptura, se manifiesta por doquier en las reflexiones y argumentos que el autor presenta en torno al enunciado de su tajante postura. Así ocurre en el rechazo rotundo y fundamental a considerar "el principio de la felicidad" como criterio de juicio de los súbditos sobre la acción legisladora del soberano<sup>356</sup> (que trataré *in extenso* más adelante), o con la prohibición de indagar sobre "el origen del poder supremo" (y así sobre la legitimidad de ese

---

<sup>355</sup> Paz perpetua p.138, nota; Ak. p.373, nota. En este sentido véanse, entre otros, Philonenko, 1976, p.45; Beck, 1971, pp. 414 y 415; Hopton, 1982, pp.67 y 69; Atwell, 1986, pp.183 y 186-187. Igualmente Thomas Pogge convierte en motivo central de su interpretación de las más controvertidas posiciones kantianas, y entre ellas la del deber estricto de obediencia al soberano existente, a la prioridad que su teoría del Derecho otorga al principio formal de "coexistencia bajo un sistema de constricciones a las acciones que aseguren ámbitos de libertad externa compatibles unos con otros" frente a la exigencia racional-práctica de universalidad de los principios de ese sistema (1988, pp. 413-414 y 424).

<sup>356</sup> Así, y entre otros lugares, *Teoría y práctica*, pp.43 y ss., Ak. 301 y ss.

origen o título que Kant sensatamente relaciona con la "tentación" de poner en cuestión "la obediencia que debe" a aquél o "de cambiar por la fuerza la constitución actualmente existente"<sup>357</sup>). Y la misma razón se muestra inmediatamente en la tesis según la cual la ilegitimidad de la revolución no impide que una vez producida ésta y establecido un nuevo poder de hecho en la comunidad, no cabe la resistencia frente al mismo, sino que es imprescindible el sometimiento a la legislación del nuevo soberano por su mero "título" de configurador de un nuevo estado civil que es el *actualmente* existente:

"Por lo demás, si una revolución ha triunfado y se establece una nueva constitución, la ilegitimidad del comienzo y de la realización no puede librar a los súbditos de la obligación de someterse como buenos ciudadanos al nuevo orden de cosas, y no pueden negarse a obedecer lealmente a la autoridad que tiene ahora el poder"<sup>358</sup>.

La conservación del estado jurídico existente es, pues, para Kant exigencia incondicionada para la acción de los ciudadanos en tanto ésta debe estar presidida por la idea de Derecho. Esta idea de Derecho -o la de "la constitución civil según leyes de libertad" que Kant

---

<sup>357</sup> DD pp.149 y 178, Ak. pp. 318 y 339-340.

<sup>358</sup> DD. pp.154-155, Ak. pp.322-323. Cifr., asimismo, Paz perpetua, p.153, Ak. p.383.



presenta ya en la *Crítica de la razón pura*<sup>359</sup>- en que se plasma, como ya hemos visto y como todavía deberemos detenidamente considerar, la actividad de la razón práctica sobre las interrelaciones entre arbitrios libres, es la que debe presidir nuestra consideración sobre la cuestión planteada, como sobre toda cuestión jurídica. Pues, como reitera Kant, aquella idea -o, lo que es lo mismo, la de "una *constitución jurídica perfecta entre los hombres*"- es "sagrada e irresistible" como "mandato absoluto de la razón práctica que juzga según conceptos jurídicos"<sup>360</sup>.

Es la idea misma de Derecho la que, al constituirse, según el imperativo de nuestra razón, en principio de la acción de los súbditos (como debe serlo de la del soberano) impide aceptar la posibilidad de un derecho frente al poder jurídico constituido, pues la constitución jurídica real o efectivamente existente -la relación entre soberano y súbditos que realiza un orden legal efectivo o "positivo" de las relaciones sociales-, aún encontrándose lejos de la idea -a la que "ningún objeto de la experiencia es adecuado"- se constituye como componente imprescindible de ella en la experiencia:

"Por tanto, cuando un pueblo existe, unido por leyes bajo una autoridad, está dado como objeto de la experiencia conforme a la idea de su unidad en general

---

<sup>359</sup> KRV p.312, A316/B373.

<sup>360</sup> DD p.218, Ak. p.372.

bajo una voluntad suprema poderosa; pero ciertamente sólo en el fenómeno (...). La sumisión incondicionada de la voluntad del pueblo (...) a una voluntad soberana (...) es un acto, que sólo puede empezar por la toma del poder supremo y que funda así por primera vez un derecho público. Permitir todavía una resistencia contra esta plenitud de poder es contradecirse a sí mismo (...). Y este principio descansa ya a priori en la idea de una constitución civil en general, es decir, en un concepto de la razón práctica, del que ciertamente no puede ponerse adecuadamente ningún ejemplo en la experiencia, pero al que, como norma, ninguna experiencia debe tampoco contradecir"<sup>361</sup>.

La resistencia frente al soberano o su legislación es un hecho y se manifiesta como tal, pero la cuestión que Kant se plantea, y responde negativamente, es la de si cabe su formulación como derecho<sup>362</sup>, esto es, como principio jurídico para la acción de los súbditos en relación con el soberano o principio de acción bajo la idea de Derecho. Que este y no otro es el planteamiento de nuestro autor queda de manifiesto cuando Kant contempla la posibilidad de

---

<sup>361</sup> *Ibid.* pp. 218 y 219, Ak. p.372. Cifr., al respecto, Georges Vlachos, 1962, pp.535-537; Goyard Fabre, 1975, pp.212 y 216-218; Hopton, 1982, p.65, Saner, 1973, p.17; Krieger, 1965, pp.207-208; H. Williams, 1983, pp.207 y 208 Tosel 1988, pp.66 y 84; Atwell, 1986, pp. 189-191; Ernest J. Weinrib, 1987, p.479.

<sup>362</sup> André Tosel, 1988, p.84.

considerar la rebelión contra el soberano (así, el destronamiento de un monarca) bajo "la alegación del pretexto del derecho -y aquí este término es inadecuado por dar a entender precisamente lo que Kant rechaza- de necesidad (*casus necessitatis*)"<sup>363</sup>, que el propio Kant considera en su teoría del derecho como contrario a la idea de ley o de principio jurídico<sup>364</sup>; o cuando diferencia también su planteamiento de aquellos supuestos en que "las revoluciones son provocadas por la Naturaleza"<sup>365</sup>, o al argumentar que esa resistencia no lo sería "del pueblo como comunidad, sino sólo de facciones, pues la constitución existente hasta entonces fue rota y primeramente debería organizarse una nueva constitución", ya que "para que el pueblo como tal pueda juzgar legalmente sobre el poder supremo del Estado tiene que ser considerado ya como unido por una voluntad universalmente legisladora"<sup>366</sup>.

Y, con más detenimiento y precisión, nuestro autor confirma tal punto de vista en la detallada explicación en la que el tiranicidio como asesinato del monarca se contrapone a su "ejecución formal", siendo el primero

---

<sup>363</sup> DD p.152 nota, Ak. p.321, nota. Véase también *Teoría y práctica*, p.41, Ak. 300.

<sup>364</sup> IDD pp.92-94, Ak. 235 y 236; *vid. supra*.

<sup>365</sup> *Paz perpetua* p.138, nota 1, Ak. p.373, nota, *Cifr.*, sobre este punto, Williams, 1983, pp.204-205.

<sup>366</sup> *Teoría y práctica* p.43, nota, Ak. p.302 y DD p.149, Ak. p.318. Igualmente en *Reflexiones*, edic. cit., p.98, Ak. XIX p.591. Sobre el mismo argumento, véase G.Vlachos, 1962, p.533 y A. Tosel, 1988, pp.82-84.

"menos grave, porque cabe pensar que el pueblo lo hace por miedo de que, si sobrevive el monarca, pueda recuperarse de nuevo y hacer sentir al pueblo el castigo merecido; con lo cual no se trataría de una disposición de la justicia penal, sino únicamente de una disposición de la autoconservación"; en tanto que la segunda "conmueve el alma imbuida de la idea del derecho humano" con "el sentimiento de la total inversión de los principios jurídicos"<sup>367</sup>. La explicación a esa dualidad es inmediatamente expuesta en el sentido que confirma lo que veníamos observando: en el primer caso la perspectiva adecuada para referir la "transgresión de la ley" como excepción de la ley que el delincuente hace para sí mismo (se desea eludir aquella, "sin negarle formalmente obediencia"); en el segundo, en cambio, "se convierte en regla de la acción el obrar contra la ley" por lo que "la máxima no sólo se opone a la ley por defecto (*negative*), sino incluso dañándola (*contrarie*), o, como se dice, *diametralmente*, como contradicción"; y, así, es "la ejecución" la que "ha de pensarse como la total inversión" de los principios jurídicos (los de "la relación entre el soberano y el pueblo")<sup>368</sup>.

La misma condición de principio jurídico referida a la máxima de nuestra acción, y cuyo carácter contradictorio con la idea de Derecho niega *a priori* la legitimidad de la

---

<sup>367</sup> DD pp.152 y 153, nota, Ak. p.321, nota.

<sup>368</sup> Ibid. pp.153-154, nota, Ak. pp.321-322, nota.

resistencia, se presenta finalmente en el recurso al "principio trascendental de publicidad del derecho público" como requisito *sine qua non* de aquella condición que, por tanto, vincula tanto la acción del soberano como de los súbditos:

"La ilegitimidad de la sublevación se manifiesta, pues, patente, ya que la máxima en que se funda no puede hacerse pública sin destruir el propósito mismo del Estado. Sería preciso, pues, ocultarla. El soberano, en cambio, no necesita ocultar nada. Puede decir libremente que castigará con la muerte toda sublevación, aún cuando los sublevados crean que ha sido el soberano el que primero ha transgredido la ley fundamental"<sup>369</sup>.

La explicación del sentido y fundamento de la posición kantiana debe ser completada con la precisión del significado que tiene la expresión "deber (*sollen*) obedecer". Y ello es necesario ante la posibilidad de que, puesto que esa obligación no es una obligación legal, en cuanto por ésta se entiende la establecida por una norma jurídica-positiva, sino un imperativo de la razón de obedecer a la legislación del soberano -el derecho positivo- en general, se concluya, como de hecho ha ocurrido, que dicha obligación es una obligación ética en

---

<sup>369</sup> Paz perpetua, pp.152 y 153, Ak. VIII, p.382. Sobre el "principio trascendental de publicidad", véase *infra*, Cap. VI, § 6.

el sentido kantiano de este concepto<sup>370</sup>. De hecho el propio Kant da desafortunadamente pie a este entendimiento de las cosas al hablar en una ocasión del "mandamiento moral de obediencia a la autoridad"<sup>371</sup>.

Pero ni Kant mantiene en sus textos que ese deber o mandamiento se constituya como *obligación ética*, ni puede mantenerlo de manera congruente con las premisas mismas de su filosofía moral, ni es ese su planteamiento relevante en torno a su negación de la legitimidad de la resistencia al derecho.

El deber de que aquí se trata no es, en efecto, deber jurídico constituído por el mero hecho de la amenaza de coacción sino que, como ya sabemos<sup>372</sup>, es obligación definida por la facultad de coacción o posibilidad de ésta según leyes universales de libertad, esto es, de la razón práctica y, así, correlativa del derecho (subjetivo) de otro a coaccionarme a la acción según el principio práctico-moral de justicia. Pues es, recuérdese, la facultad de coacción según leyes universales la que constituye la obligación en el Derecho, sin tener que recurrir a la "vinculatoriedad (u obligación según la ley) y sin que "se deba apelar a la conciencia de la obligación

---

<sup>370</sup> Que la tesis se presenta como obligación moral o ética ha sido sostenido, entre otros, por Jeffrey Murphy 1970, pp. 134 y 136.

<sup>371</sup> *Religión*, p.22, Ak. VI, p.8.

<sup>372</sup> *Vid. Supra*, §§ 3 y 4.

como motivo del obrar", ya que la obligación que el principio del Derecho me impone "no espera en absoluto, ni mucho menos exige, que yo mismo limite mi libertad a aquellas condiciones por razón de dicha obligación"<sup>373</sup>.

Igualmente, cuando Kant comentaba la obra de Gottlieb Hufeland y su intento de encontrar un fundamento de la obligación en el derecho natural, se muestra de acuerdo con la opinión según la cual "en la doctrina del derecho natural (racional) la doctrina de las obligaciones es superflua y a menudo puede conducir por caminos erróneos". Y afirma él mismo:

"Se trata, por tanto, aquí de saber bajo qué condiciones puede ejercerse la coerción, sin contradecir los principios universales del derecho (...). Esta observación tiene asimismo en la teoría del derecho natural, gran utilidad para impedir que el principio del derecho no se embrolle mezclando en él cuestiones éticas"<sup>374</sup>.

La obligación ética es, para Kant, autovinculación del arbitrio a un principio de conducta del que aquél hace un fin o máxima propios, por razón de ese mismo principio o

---

<sup>373</sup> IDD, pp.81-82 y 83-84, Ak. 231 y 232 citadas *supra*. Sobre la separación de la cuestión que tratamos de la moralidad individual, *vid.* N. Bilbeny, 1989, p.28.

<sup>374</sup> Reseña al *Ensayo sobre el principio del derecho natural* de Hufeland, de 1786, Ak. VIII p.128 (edic. francesa de L. Guillermit, p. 62).

ley de la voluntad autónoma legisladora. Es cierto que somos conscientes de nuestra obligación ética respecto de ciertos deberes jurídicos, esto es, respecto de principios de conducta establecidos en leyes jurídicas, de manera que "la legislación interna convierte éstas en obligaciones éticas indirectas"<sup>375</sup>, y que hay "leyes externas cuya vinculatoriedad puede ser conocida a priori por la razón, incluso sin legislación externa (leyes externas naturales)"<sup>376</sup>. Pero no sólo la comunidad de deberes es secundaria, insiste Kant, ante la diferencia decisiva de la forma de la obligación -y es precisamente la obligación ética (que "convierte en motivo suficiente del arbitrio el principio de la obligación") lo que Kant busca excluir y dejar fuera, como irrelevante e inconveniente, de la teoría del Derecho- sino que nada más lejos de la posibilidad de reconducir a aquéllos componentes de la construcción kantiana (deberes indirectamente éticos, leyes jurídico-racionales) su afirmación del deber de obediencia a la legislación del soberano de hecho.

Pues los términos expresos en los que Kant formula su tesis son los del imperativo de soportar (o la prohibición de la rebelión activa frente) al soberano injusto, que abusa de su poder y actúa contra la idea del contrato y se convierte con ello en "tirano", y de obedecer a la legislación de éste, contradictoria con el principio de

---

<sup>375</sup> *IDD* p.58, Ak. 220-221.

<sup>376</sup> *Ibid* p.67, Ak. 224.



justicia<sup>377</sup>. Y esas mismas leyes que deben ser obedecidas -esto es, a las que estamos legítimamente sometidos por virtud del imperativo categórico del estado de derecho- son las que según nuestro autor y frente a Hobbes, deben considerarse como *injustas* (si bien no concediendo al agraviado un "derecho de coacción contra el soberano que le trata injustamente y frente a las que el ciudadano debe tener la "facultad de dar a conocer públicamente su opinión acerca de lo que en las disposiciones de ese soberano le parece haber de injusto para con la comunidad"<sup>378</sup>).

El deber de obediencia al derecho positivo -a todo derecho positivo- se constituye, por tanto, no como una obligación ética sino como una obligación según el principio racional del derecho, esto es, que significa la facultad desde las leyes racionales de libertad, o legitimidad (o "posibilidad moral") de coacción por parte del poder soberano existente y se enuncia así, mejor que de cualquier otra forma, como negación de un derecho o facultad legítima de resistencia.

---

<sup>377</sup> Esto aleja la posición kantiana, y esta explicación de la misma, de la cuestión sobre los fundamentos morales (o la obligación constituida por éstos) para la obediencia a un derecho democrático, sobre la que es bien conocida la interesante y nutrida discusión que, a partir de las respectivas posiciones de Felipe González Vicén (1979, pp.365-398) y Elías Díaz, (1984, pp.76-94) se ha planteado recientemente entre los cultivadores de la filosofía jurídica y moral de nuestro país. Como representación más detallada y comprensiva de estas posiciones, véase Eusebio Fernández, 1987.

<sup>378</sup> Teoría y práctica, p.46, Ak. 303 y 304.

Ahora bien ¿no plantea el deber irrestricto de justicia de obedecer el derecho vigente, sea cual sea, un conflicto previsible con ciertos principios de nuestra razón práctica autónoma y, así, con obligaciones éticas tal y como Kant las concibe? En efecto, no sólo no parece que esta posibilidad pueda negarse sino que, salvo que se quisiera mantener -lo que como sabemos, no es el caso en la filosofía de nuestro autor- que ética y derecho constituyen ámbitos netamente separados en los contenidos de sus obligaciones, ¿no nos encontramos ante el supuesto más claro y extremo de una contradicción entre obligaciones?.

Es sabido, y no se han ahorrado las críticas a Kant en este sentido<sup>379</sup>, que Kant no se detiene en ningún momento de su obra a considerar y tratar seria y detenidamente tal cuestión de la colisión entre obligaciones<sup>380</sup>. En la cuestión que aquí hemos contemplado, tal oposición -la que se ha de suscitar inevitablemente entre el imperativo

---

<sup>379</sup> Precisamente en relación con el presente tema, Lewis Beck concluye su trabajo afirmando la insuficiencia del esquema categorial kantiano para dar cuenta de la inconsistencia entre la condena de la revolución desde el principio del derecho y "lo que podría llamarse la más alta moralidad del hombre que a través de la acción revolucionaria, establece un mejor estadio de la cultura política como base para el desarrollo moral posterior" (1971, p.419). Sobre la misma "insuficiencia" para pensar en este punto el conflicto de deberes, Howards Williams, 1983, pp.205-206.

<sup>380</sup> Las escasas líneas de la *Introducción a la Metaphysik* en que Kant niega la existencia de un verdadero conflicto de deberes (porque no puede haber, según él, dos reglas objetivas prácticas de las acciones que sean contrarias entre sí) y apunta la posibilidad de "colisión entre dos diferentes fundamentos de la obligación" afirmando que "debe prevalecer el más fuerte de los fundamentos de obligatoriedad (*fortior obligandi ratio vincit*)" (IDD p.67, Ak. 224), no pueden ser calificadas como tratamiento suficiente.

incondicionado de conservar el estado jurídico existente y los contenidos de la conciencia moral autónoma- parece recibir en Kant la única salida de la reforma constitucional desde la acción del poder soberano actuando según la idea de la voluntad universal o "voluntad unida a priori de todo el pueblo". Tal imperativo categórico para el soberano en el Estado (desde luego no exigible coactivamente) constituye, con la imprescindible cooperación de la libre crítica pública y la extensión de la ilustración en el pueblo, el modo de gobierno republicano sobre el que volveré posteriormente y que habrá de permitir, al recuperar la convicción por parte de los súbditos de "la legitimidad de la coacción", evitar que éstos "incurran en contradicción consigo mismos"<sup>381</sup>.

Pero esa solución "jurídico-crítica" (esto es, "obediencia más espíritu de libertad") no parece, desde luego, que pueda obviar la situación de la decisión ética individual -respecto de la que, en todo caso, es preciso seguir insistiendo en la última palabra que, desde las premisas de nuestro autor, y en lo que a la obligación moral se refiere, tiene la conciencia autónoma.

De nuevo aquí debo reiterar que Kant no parece considerar necesario detenerse en el caso paradigmático de conflicto entre ética y derecho. Desde la perspectiva de éste último -en la que recuerdo que nuestro autor estima

---

<sup>381</sup> Teoría y práctica p.48, Ak. p.305.

conveniente dejar de lado la cuestión de la "obligación según la ley"- apenas encontramos algún enunciado, y casi oculto; así en una nota en *Die Religion* en que leemos que "la tesis 'hay que obedecer a Dios más que a los hombres' significa sólo que, si éstos ordenan algo que" es en sí malo (inmediatamente contrario a la ley moral) no se está obligado a obedecerles y no es deber hacerlo"<sup>382</sup>. O en las *Reflexiones sobre filosofía del derecho*, en que escribe:

"El pueblo no puede resistirse salvo en aquellos casos donde se haga imposible la *union civilis*, por ejemplo: la imposición de un culto, la imposición de crímenes antinaturales como el asesinato, etcétera"<sup>383</sup>.

O, en la misma *Doctrina del derecho* (en el Apéndice a la misma), nuestro autor utiliza, para expresar el imperativo que se le criticó como "proposición escandalosa": "*Obedeced a la autoridad que tiene poder sobre vosotros (en todo lo que no se oponga a lo moral interno)*"<sup>384</sup>.

Estos momentos del discurso kantiano permiten afirmar

---

<sup>382</sup> *Religion* p.220 nota 39, *Ak.* p.99 nota.

<sup>383</sup> *Reflexiones*, *Ak.* XIX, p.595, *edic. cit.* p.99.

<sup>384</sup> *DD* p.217, *Ak.* p.371. Vid, en relación con este punto, H. Williams, 1983, p.205; P. Riley, 1986. p.106; R. Dostal, 1984, p.372.

suficientemente el reconocimiento por su autor de la decisión individual enfrentada a un conflicto de obligación; pero su mismo tenor, más que apresurado, es también revelador de la exclusión de tal cuestión de su teoría del derecho en cuyos términos y premisas tiene sentido la tan controvertida tesis que he venido explicando. Aún más apresurado, incluso enigmático y casi "oracular" parece el modo de expresión que el autor de la *Metaphysik* utiliza en la fórmula con que, parafraseando a Ulpiano, enuncia el segundo principio "de las obligaciones jurídicas":

"No causes lesión a nadie (*neminem laede*), y ello aún cuando tengas que romper toda unión con los demás y rehuir toda sociedad" <sup>385</sup>.

La constancia en la perspectiva de la acción jurídica, según la idea de Derecho, sostiene también la persistencia kantiana en la condena de toda acción revolucionaria junto a su adhesión, en los términos encendidos ya citados, a la Revolución francesa. Pues el juicio kantiano sobre los grandes acontecimientos franceses no lo es sobre el acto revolucionario como tal <sup>386</sup> es decir, la destrucción de un

---

<sup>385</sup>     IDD p.96, Ak. p.236.

<sup>386</sup>     Kant llega, de hecho, a exculpar a los revolucionarios franceses del "delito" de la misma revolución, tal y como él la entiende desde el punto de vista jurídico, arguyendo que fué el propio Luis XVI el que transfirió el poder a los representantes del tercer estado; porque "transfiriendo al pueblo la tarea de asumir y distribuir esa carga [la deuda del Estado] (...) no sólo cayó en sus manos el poder de legislar sobre la tributación de los súbditos, sino

régimen constitucional de hecho y la justicia o injusticia del mismo, sino "un juicio desde una perspectiva histórica sobre un acontecer también histórico"<sup>387</sup>.

Kant se refiere a "ese hecho de nuestro tiempo" no como la acción de sujetos de derecho, es decir, no desde el punto de vista de quien se pronuncia sobre la acción de individuos (los revolucionarios) en tanto que agentes racionales y libres, o sujetos de razón práctica y así vinculados categóricamente por el imperativo del derecho, sino desde el punto de vista de quien observa sucesos históricos ("un hecho de nuestro tiempo")<sup>388</sup> y observa en

---

también el poder soberano del monarca desapareció por completo (no sólo se suspendió) y pasó al pueblo, a cuya voluntad legisladora se sometió ahora lo mío y lo tuyo de cada súbdito" (DD p.180, Ak. p.341). Una parte fundamental de la intención kantiana en este tipo de argumento (como en toda su consideración de los acontecimientos franceses) viene dada por el intento de preservación del nuevo orden constitucional postrevolucionario y la deslegitimación de las pretensiones restauradoras -y ello en consonancia con su tesis más general del sometimiento, una vez acontecida una revolución, al nuevo estado jurídico-. Y en este sentido, escribe en el mismo lugar recién citado: "Pero en cuanto un jefe del Estado se hace representar personalmente (...) el pueblo unido no sólo representa al soberano, sino que él mismo es el soberano; (...) y la república, una vez establecida, no precisa ya soltar las riendas del gobierno y entregarlas de nuevo a los que antes la habían dirigido y que ahora en cambio podrían destruir, por un arbitrio absoluto, todas las nuevas disposiciones" (ibid pp.179-180, Ak. 341, y también *Reflexiones* pp.99-100, Ak. 604). En torno a este punto, pueden verse, entre otros, Georges Vlachos, 1963, pp.549-551, Lewis Beck, 1971, pp. 416 y 417; André Tosel, 1988, pp.85 y 86; H. Williams, 1983, pp.211-212; P. Riley, 1983, pp. 106 y 107; José Luis Villacañas, 1987, pp.289-290; Norbert Bilbeny, 1989, pp.29-31.

<sup>387</sup> González Vicén, 1984, p.94.

<sup>388</sup> La diferencia decisiva en este punto entre el principio del juicio del público espectador y el principio del deber para la acción es destacada especialmente por Hannah Arendt en relación con la línea interpretativa que preside su consideración de la filosofía política kantiana (1982, pp.44-49).

ellos un signo de progreso en la historia de la humanidad<sup>389</sup>. La perspectiva de nuestro autor es la del "historiador filosófico" que enjuicia "reflexivamente" la historia de la humanidad desde un punto de vista filantrópico<sup>390</sup>.

Y el "hecho" significativo y esperanzador desde esa perspectiva no es tampoco el hecho revolucionario sino la actitud o "modo de pensar de los espectadores" de la Revolución y su toma de partido *desinteresada* en favor de la misma<sup>391</sup>. Tal actitud del espectador (lo es, ante todo, el propio Kant) es una actitud *moral*, no dependiente del éxito de la Revolución ni de sus resultados de utilidad o bienestar<sup>392</sup>, sino movida por el contenido "*ideal*", esto es moral, de los principios de la constitución republicana revolucionaria, por su índole y finalidad en relación con la paz<sup>393</sup>, y por el ánimo mismo de sus protagonistas:

"Los enemigos de los revolucionarios no podían con

---

<sup>389</sup> Sobre la perspectiva del progreso moral en la historia de la humanidad como distintiva de su posición respecto de la Revolución francesa, *cifr.*, entre otros, Vlachos, 1962, pp. 553 y 554; Beck, 1971, pp.417 y ss; Axinn, 1971, pp.426 y ss; Atwell, 1986, pp.188-193; Booth, 1986, pp. 153-154.

<sup>390</sup> *Cifr.*, al respecto, *infra*, Cap. VII, Segunda parte.

<sup>391</sup> *Conflicto de las facultades*, Ak. VII p.85 ("Si el género humano progresa, *edic. cit.* p.105).

<sup>392</sup> *Ibid* Ak. pp.85 y 88, *edic. cit.* pp.105-106 y 109.

<sup>393</sup> *Ibid*, Ak. pp.85-86, *edic. cit.* p.106 *Vid.* también, *Reflexiones* Ak. XIX pp.604-605 y 609, *edic. cit.* pp.100, 101 y 104.

recompensas de dinero alcanzar el celo tenso y la grandeza de ánimo que el mero concepto del derecho insuflaba en aquéllos, y el mismo concepto del honor de la vieja aristocracia militar (un análogo del entusiasmo) cedía ante las armas de aquellos que se habían encandilado por el derecho del pueblo al que pertenecían. ¡Y con qué exaltación simpatizó entonces el público espectador desde fuera, sin la menor intención de tomar parte!<sup>394</sup>.

---

<sup>394</sup> *Ibid*, Ak. pp.86-87, edic. cit. p.107.



10. DE NUEVO SOBRE DERECHO, JUSTICIA, Y LA  
*RECHTSLEHRE*

El desarrollo de la *Doctrina del derecho* plasma posteriormente aquél motivo en la distinción, que esa obra sostiene reiteradamente y en términos destacados, entre lo que es justo como acorde a principios de la razón -esto es, según el concepto moral de derecho- y lo que una instancia de adjudicación debe establecer según leyes del derecho público, o, "lo que es de derecho "(en el segundo sentido de este término):

"Por tanto, la cuestión no consiste aquí meramente en determinar qué es en sí justo, es decir, cómo ha de juzgar cada hombre por sí mismo sobre ello, sino qué es justo ante una corte de justicia, o sea, qué es de derecho"<sup>395</sup>.

Las razones que, de modo detenido, va desgranando Kant en los casos<sup>396</sup> "en los que se emiten juicios de dos clases diferentes y contrapuestos (...) uno, según el derecho privado, el otro, según la idea del derecho público", son reveladoras, en el mismo sentido que venimos

---

<sup>395</sup> D.D. p.124, Ak 297.

<sup>396</sup> Se trata del contrato de donación, el contrato de préstamo, la reivindicación y la prestación de juramento, instituciones de cuyo tratamiento por Kant no vamos a ocuparnos (Vid. D.D. pp. 125-135 Ak. 297-306). Sobre esta distinción y los supuestos a que se refiere, vid. Lumia (1960) pp.83-84.

manteniendo, del significado de esa distinción.

La posibilidad de adjudicación, es decir, "la posibilidad de administrar justicia"<sup>397</sup> exige, como "condiciones jurídicas a priori"<sup>398</sup>, la fundamentación de la misma en razones ciertas, en el sentido de previstas y aseguradoras de derechos y expectativas <sup>399</sup>, de manera que "el juez pueda adjudicar a cada uno lo suyo del modo *más sencillo y sin vacilaciones*"<sup>400</sup>. Al igual que en la diferenciación entre derecho lato y derecho estricto, es la adecuación de las decisiones, "del modo *más sencillo y seguro*"<sup>401</sup>, a leyes públicas, lo que justifica su carácter "de derecho" en su sentido específico respecto de lo justo. Se trata de distinguir "aquéllo que y a partir de lo cual la sentencia de un tribunal, en un caso particular, bajo una ley dada, es adecuado a ésta, es decir, es de derecho (*lex iustitiae*)" respecto de "qué comportamiento es internamente justo según la forma (*lex iusti*)"<sup>402</sup>.

Las exigencias normativas, derivadas del imperativo de realización de condiciones de derecho, determinan, pues, soluciones del derecho público (de la doctrina a priori del

---

<sup>397</sup> D.D. p.126 (Ak. 298).

<sup>398</sup> *Ibidem* p.124 (Ak. 297).

<sup>399</sup> *Ibidem* p.131 (Ak. 302).

<sup>400</sup> *Ibid.* p.132 (Ak. 303).

<sup>401</sup> *Ibidem*.

<sup>402</sup> *Ibid.* p.136 (Ak. 306).

mismo) distintas a los dictados de la razón pura práctica como legisladora de principios de justicia (esto es, según el concepto moral del derecho)<sup>403</sup>. Es necesario, pues, evitar la reducción de unas a otras y concretamente de las segundas (exigencias de justicia) a las primeras (las del estado jurídico). El propio Kant recalca este punto:

"Es un error usual de la subrepción de los jurisconsultos considerar también objetivamente como en sí mismo justo el principio jurídico que una corte de justicia está autorizada a aceptar para sus propios fines (por tanto, con propósito subjetivo), o incluso obligada a ello para administrar justicia a cada uno y juzgar; porque lo primero es muy diferente de lo último"<sup>404</sup>.

Lo dicho hasta el momento nos permite proseguir en la exposición de la teoría kantiana del derecho como derecho público, dentro de los límites que esta exposición debe tener en el marco de un trabajo centrado en la teoría de la justicia y sus fundamentos normativos -y no en la construcción del derecho positivo, "civil", en el sentido que hoy tiene la "teoría del derecho"-.

La relación entre la concepción "racional" del derecho y la doctrina del derecho positivo -"público"- se

---

<sup>403</sup> Cifr. González Vicén, 1984, p. 76.

<sup>404</sup> D.D. p.125 (Ak. 297).

manifiesta configuradora de la *Rechtslehre* en muchos de sus aspectos más característicos, en la constitución de los conceptos principales de su sistema (hemos visto el mismo concepto de derecho, igualmente sucede en los de *constitución, soberano, poder legislativo...*), en sus tesis más controvertidas, en sus interrogantes y momentos polémicos.

Dos son las consideraciones desde las que la *Rechtslehre* debe entonces entenderse en la perspectiva marcada por aquéllos dos conceptos:

- La teoría del derecho positivo, legislado externamente, es la teoría decisiva en tanto constituye el objetivo mismo de la primera parte de la *Metafísica de las costumbres*, cuyo concepto central es el de derecho público. En este sentido puede decirse que la "teoría kantiana del derecho" es la teoría de este concepto del derecho.

- Esa construcción o doctrina del derecho positivo, y el mismo concepto de éste, se sitúan, y tienen su sentido y su fundamento, en el marco más amplio de una teoría de la justicia -o del derecho racional-, y sólo desde ésta pueden cobrar aquél sentido en una filosofía de la razón práctica (que es una filosofía de los principios de libertad).

La *Rechtslehre* es, en consecuencia, de un lado, una construcción de los contenidos racionales del derecho,

según sus fundamentos normativos-morales, y también una teoría de la construcción del derecho público según aquéllos contenidos y fundamentos normativos (según el concepto racional de derecho).

Buena parte, si no la mayoría, de las reflexiones de la *Metaphysik* y de la filosofía del derecho contenida en "Teoría y práctica", "La Paz Perpetua" etc. (y muchos intérpretes de la filosofía jurídica de Kant no se han detenido en ello, pese a lo abundante e importante de los ejemplos), lo son acerca de lo que es de derecho, o del carácter jurídico de una relación o un deber, donde "derecho" es equivalente a "derecho racional", ésto es, a principios racionales de justicia.

Ello es así, por supuesto, necesariamente, en la primera parte de la *Rechtslehre* (la construcción del derecho privado) que, por definición, es el derecho sólo según la razón, previo a su configuración como orden efectivo, es decir, como derecho civil. En aquél, que es "derecho [como] concepto racional puro práctico del arbitrio bajo leyes de libertad, todas las proposiciones jurídicas son proposiciones a priori porque son leyes racionales (*dictamina rationatis*)"<sup>405</sup>. Tales principios son los contenidos normativos<sup>406</sup> del derecho -del derecho

---

<sup>405</sup> D.D. p.6 (Ak. 249).

<sup>406</sup> En ellos se determina lo que puede y debe ser de derecho (en el sentido definitivo de este término). Véase, por ejemplo, D.D. 56-57 (Ak. 246).

sin más- que el derecho público "asegura y garantiza"<sup>407</sup> y que, recuérdese, no puede ser dañado por las leyes estatutarias (o "sólo" positivas) de éste último<sup>408</sup>.

En lo que en este punto preciso me interesa, la primera mitad de la *Rechtslehre* proporciona las nociones de un sistema del derecho (y sus contenidos) desde la legislación de la razón práctica, esto es, según principios de justicia. Según "meros principios racionales" se establecen los "conceptos jurídicos" básicos, entre ellos el de "posesión jurídica" o "lo mío y tuyo jurídicos"<sup>409</sup>, el cual "radica únicamente en la razón"<sup>410</sup> y cuyos principios se deducen del "principio de libertad que sólo puede ser inferido a partir de la ley práctica de la razón"<sup>411</sup>. Al igual que sus postulados y leyes<sup>412</sup>, los "vínculos jurídicos" o "relaciones jurídicas" entre arbitrios se afirman según fundamentos puramente racionales<sup>413</sup>; y así ocurre con las obligaciones o deberes jurídicos<sup>414</sup> y, naturalmente con los derechos, ya sean

---

<sup>407</sup> D.D. p.70, Ak. 256.

<sup>408</sup> *Ibid.*

<sup>409</sup> Véase D.D. pp.65 y ss. (Ak. 252-253 y ss) y en toda la *Primera parte* de la *Rechtslehre*.

<sup>410</sup> D.D. p.65 Ak. 253.

<sup>411</sup> *Ibid.* p.65 Ak. 252.

<sup>412</sup> *Ibid.* pp.64,66,70 etc. (Ak. 252,253,256,etc.).

<sup>413</sup> *Ibid* pp. 67,68,73 etc. (Ak. 254,258,etc.).

<sup>414</sup> *Ibid* pp. 57, 67, 69, 84, 85 y otras (Ak. 247, 253, 256, 267, etc.).

derechos reales ( ya me he referido a la posesión jurídica, que ocupa todo el ámbito de exposición de éstos en la *Rechtslehre*), o personales<sup>415</sup>, o esos tipos originales -parece que desafortunadamente originales- que son los "derechos personales de índole real"<sup>416</sup>. Sobre las clases de contratos afirma expresamente Kant que las contempladas en la doctrina del derecho privado proceden de la "división racional", según "los principios de lo mío y lo tuyo según meras leyes racionales", a diferencia de otras formas "innumerables mixtas y empíricas", añadidas por principios estatutarios y convencionales"<sup>417</sup>. En cuanto a los modos llamados "de adquisición ideal" de un objeto del arbitrio<sup>418</sup>, "han de pensarse a priori en el estado de naturaleza para después, conforme a ello, establecer las leyes de la constitución civil"<sup>419</sup>.

Sin embargo, es en la exposición del *Derecho público* (en sus secciones de *Derecho político*, de gentes y cosmopolita) donde, al tratarse del derecho en su forma estricta, esto es, como derecho coercitivo o del Estado, se revela más nítidamente el carácter de la construcción jurídica kantiana como una *doctrina del derecho público*, o

---

<sup>415</sup> Víd. p. 89-90 y ss. (Ak. 271 y ss.).

<sup>416</sup> *Ibid.* p.96 y ss. (Ak. 276 y ss.).

<sup>417</sup> *Ibid* p.107 (Ak. 285).

<sup>418</sup> El título comprende la usucapión, la adquisición hereditaria y la adquisición de "buen nombre después de la muerte".

<sup>419</sup> *Ibid.* p.117 (Ak. 291).

*positivo, según principios de justicia.*

La "doctrina del derecho público" piensa, en efecto, "el estado civil sólo según conceptos puros de la razón"<sup>420</sup>, y ello tanto en sus principios de contenido -sus leyes jurídicas a priori<sup>421</sup>-, como en el establecimiento de los mecanismos que lo hacen derecho público, mecanismos de legislación positiva y adjudicación<sup>422</sup>, de relación entre los poderes correspondientes, de la situación de los ciudadanos respecto de las mismas, etc.<sup>423</sup>. Como "efectos jurídicos que se derivan de la naturaleza de la unión civil" se plantean las cuestiones principales que, bajo el rótulo *derecho político*, resuelve la obra kantiana en materias tales como<sup>424</sup> la de la posible propiedad del suelo por el soberano o por corporaciones privilegiadas, o los derechos del soberano a imponer contribuciones y otros, o la misma cuestión de la negación del derecho de resistencia frente al soberano; para todas ellas, de lo que se trata es de si el principio o máxima posible del derecho público "es

---

<sup>420</sup> *Ibid.* p.142 (Ak. 313).

<sup>421</sup> *Ibidem.*

<sup>422</sup> *D.D.* pp.142 y ss. Ak. 313 y ss.

<sup>423</sup> *Ibidem.*

<sup>424</sup> Véase los epígrafes A a D en que aquéllos efectos de la "naturaleza de la unión civil" se contemplan. *D.D.* pp.149-165 (Ak. 318-331).



conforme al derecho del pueblo"<sup>425</sup>.

El sentido de la filosofía jurídica kantiana es, en todas estas materias, el mismo que tiene su reflexión sobre el derecho penal, que contempla la primera de las secciones del derecho público: el tratamiento, mucho más conocido, de éste -que se sintetiza en "la ley penal es un imperativo categórico"<sup>426</sup>- es el tratamiento del derecho público según principios *a priori* de justicia<sup>427</sup> y, así, de "lo que es de derecho"<sup>428</sup> o de aquéllo a que "la legislación tiene derecho"<sup>429</sup> o, en fin, de lo que "la justicia quiere como idea del poder judicial, según leyes universales, fundamentadas *a priori*"<sup>430</sup>.

Para concluir esta relación de lugares, ya tediosa, aunque necesaria, tanto el derecho de gentes como el derecho cosmopolita nos confirman en lo dicho cuando los deberes y los derechos que los Estados tienen (entre sí,

---

<sup>425</sup> *Ibid.* § D, p.163, (Ak. 329).

<sup>426</sup> *D.D.* p.166 (Ak. 331).

<sup>427</sup> Junto al principio universal de justicia, los principios de igualdad y de la humanidad como fin en sí misma son destacados por Kant en ese momento del desarrollo de la *Rechtslehre*, Vid pp. 166-169 (Ak. 331-334).

<sup>428</sup> *Ibidem* p.173, Ak. 336.

<sup>429</sup> *Ibid.* p.172, Ak. 336.

<sup>430</sup> *Ibid.* p.170, Ak.334. Asimismo en la nota de p.206 Ak. 363. En el derecho de gracia es también "lo que corresponde al legislador según justicia" o "lo que puede [moralmente] hacer" lo que una metafísica de las costumbres se plantea. (*Ibid.* p.174, Ak. 337).

respecto de sus ciudadanos, o de ciudadanos de otros Estados<sup>431</sup>), constituyen su objeto teórico. El principio universal de justicia, y así la idea del derecho<sup>432</sup> para éste ámbito de relaciones, presiden igualmente como criterios estas reflexiones sobre la legitimidad<sup>433</sup> de una forma de "estado civil internacional" en que los "principios jurídicos" lo son "según su idea racional"<sup>434</sup>.

---

<sup>431</sup> Así, *ibidem* pp. 182 y 183, Ak.334; y 192-193, Ak.352 y 353.

<sup>432</sup> *Ibid* p.186, Ak. 347.

<sup>433</sup> *Ibid* p.188, Ak. 348-349 y 190-191, Ak. 350.

<sup>434</sup> *Ibid.* p.192, Ak. 352.

## 11. IUSNATURALISMO Y POSITIVISMO EN LA FILOSOFIA JURIDICA KANTIANA.

La peculiar configuración de la filosofía del derecho kantiana y de la relación que en su mismo núcleo se produce entre los principios *a priori* del derecho racional y las determinaciones del derecho positivo o leyes del derecho *sensu stricto*, constituye por sí sola motivo suficiente de dificultad a la hora de dar el paso -que parece ya una tradición ineludible entre los cultivadores de la filosofía del derecho- de alinear dicha obra en una de los dos términos de la alternativa a que cualquier contribución en esa "disciplina" parece que debe ser reducida, esto es, el pensamiento iusnaturalista o el positivismo jurídico.

En la construcción de nuestro autor se encuentran, en efecto, componentes que inmediatamente se asocian a las tesis del Derecho Natural y otros que se consideran propios de la concepción positivista del derecho y de la ciencia jurídica; lo cual permite explicarse el hecho de que aquélla haya sido emplazada por unos y otros intérpretes, y con similar convencimiento y decisión, tanto en una como en otra de ambas posiciones rivales; o que los intérpretes más concienzudos, o más matizados en este extremo, hayan expresado las dudas más serias respecto de tal emplazamiento o se hayan referido a la posición de Kant

como "ambivalente", "contradictoria" o "de difícil clasificación" en este punto<sup>435</sup>.

Parece obvio que la solución que hubiera de darse a la cuestión examinada -y siempre que se acepte que ha de darse una solución y que ésta debe producirse necesariamente hacia uno de los dos términos de la alternativa iusnaturalismo/positivismo, lo que a su vez depende de que esas dos posibilidades determinen una alternativa completa y necesaria para cualquier construcción filosófico jurídica- dependerá de a cual de los componentes o momentos de una tal construcción se considere decisivo para la adscripción a una u otra de las dos etiquetas doctrinales, es decir, de la respuesta a la pregunta por el rasgo o rasgos necesarios y suficientes para hablar, en cada caso, de una filosofía jurídica de tipo iusnaturalista o positivista. Y, como bien se sabe, dicha determinación, que constituye el punto de partida o premisa mayor de las conclusiones que intentan emplazar la obra kantiana en los citados modelos teóricos, no es ni mucho menos cuestión pacífica entre los filósofos del derecho que se han ocupado de ella en medida relevante.

De la aproximación a la teoría kantiana del derecho que he venido realizando hasta el momento, el par de

---

<sup>435</sup> En este sentido véanse, por ejemplo, Simone Goyard-Fabre, 1975, pp.125-126; Kelly, 1985, pp.514-515; Bowie, 1971, p.473; Hopton, 1982, p.53, A. Cortina, 1989, pp.XLIII-XLIV.

conceptos *derecho racional y derecho estricto o coactivo* parece constituirse como piedra de toque indiscutible de la cuestión presente. Es en ese mismo núcleo de conceptos fundamentales en el que, por otra parte, se plantea ya de modo rotundo la ambivalencia o, tal vez, la irreductibilidad de la aproximación kantiana a los dos grandes modelos de pensamiento en que se sitúa.

Uno de los aspectos de esa aproximación que he manifestado como de relevancia decisiva desde mi punto de vista -y la insistencia con que en él me he detenido en el capítulo precedente es buena prueba de ello<sup>436</sup>- viene dado por la índole del primero de los conceptos de *derecho* que Kant formula y elabora en la *Metafísica de las costumbres* convirtiéndolo en la idea fundacional de la primera parte de ésta. Que dicho concepto es un concepto práctico-racional, esto es, moral, de derecho y así no un concepto empírico-reconstructivo sino una idea de la razón práctica, era el punto decisivo de mi argumentación en torno a ese momento fundacional en el que Kant hace manifiesta la distancia de su planteamiento -el de la indagación del "criterio general sobre lo que es justo e injusto" según "juicios de la mera razón" y "a fin de sentar así los fundamentos para una posible legislación positiva"- respecto de aquél que se interesa por "lo que es Derecho en un momento concreto (*quid sit iuris*), es decir, qué es lo que dicen o han dicho las leyes en un lugar y tiempo

---

<sup>436</sup>      *Supra* Cap. III § 1.

determinados", que configuraría "una teoría del Derecho meramente empírica"<sup>437</sup>.

El planteamiento primero de la filosofía del Derecho en Kant contiene, pues, algo tan ajeno y antitético a las premisas de cualquier metodología positivista como una noción práctico-racional de Derecho, construída desde la filosofía práctico-moral -por lo que su construcción comparte el carácter formal y a priori de ésta, desde las condiciones de universalidad y autonomía- y que contiene, en definitiva, la idea de leyes de justicia y de su fundamento -o principios metafísicos de la doctrina del derecho- para las que "es posible una legislación externa"<sup>438</sup>.

Esta concepción del Derecho, que es primariamente una Idea de la razón, ha sido la base para que ciertos autores consideren indudable el emplazamiento de la filosofía jurídica de nuestro autor en la tradición iusnaturalista del pensamiento sobre el Derecho. Un ejemplo destacado de esta posición es el de Mario Cattaneo, para quien aquélla filosofía "tiende a reforzar y purificar la exigencia que sustentaba el pensamiento iusnaturalista moderno -la construcción de un concepto racional de Derecho que debe servir para valorar y criticar el derecho positivo

---

<sup>437</sup> IDD pp.78 y 79, Ak. VI pp.229-230, citado *supra*.

<sup>438</sup> Vid *supra* Cap. III § 1, y los autores (Bobbio, Lumia, González Vicén, Cattaneo...), allí citados.

existente según un criterio superior de legitimidad y de justicia-" por lo que puede decirse que estamos ante "una concepción en cierto sentido 'más iusnaturalista' que las de las doctrinas jurídicas precedentes"<sup>439</sup>. Y, más adelante, insiste en que el examen de conjunto de la obra kantiana "muestra claramente que el sentido del iusnaturalismo del filósofo de Koenigsberg, sobre el cual ya me he detenido, consiste esencialmente en una continua tensión (moral) entre la idea del derecho y el derecho empírico, entre el derecho ideal y el derecho real, entre el derecho natural y el derecho positivo. El 'platonismo' del iusnaturalismo kantiano aparece una vez más como evidente"<sup>440</sup>.

Ahora bien, la idea racional de derecho, como el principio universal de éste y las leyes jurídico-racionales de la *Rechtslehre*, no pueden ser asimilados sin más a las construcciones paradigmáticas del *Derecho natural*; bien al contrario, la construcción kantiana posee elementos diferenciadores decisivos que, no sólo se presentan como una clara ruptura con aquéllas, sino que van a poder ser interpretados por los historiadores del pensamiento filosófico-jurídico como factores determinantes en la crisis del modelo racionalista del iusnaturalismo moderno en algunos de sus componentes esenciales.

---

<sup>439</sup> 1984, p.173.

<sup>440</sup> *Ibid.* pp.187-188.

En primer lugar, el iusnaturalismo -y tanto en sus versiones más clásicas como en su gran construcción "moderna"- supone sin duda algo más que la reflexión sobre las exigencias de justicia en el derecho; supone -como se plasma en su concepto central de *derecho natural*, y pienso con Leonard Krieger, entre otros, que en esta premisa se encuentra el verdadero significado de su *función* que explica a su vez su duradera importancia en la historia de las ideas- la concepción de un núcleo esencial de la realidad del mundo y del hombre que conecta esa realidad con las leyes básicas del deber de la acción humana. La construcción metafísico-gnoseológica del *Derecho natural* vincula los principios morales que han de guiar la conducta humana con "la naturaleza última de las cosas", dando a aquéllos por tanto significación y fundamento absoluto -determinado por ese vínculo necesario con "los principios generales de lo real"<sup>441</sup>. El *Derecho natural* constituye un orden intrínseco y superior del deber ser sobre el orden más profundo del ser (concebido éste en distintas variantes que modulan en grado diverso los contenidos más íntimos de la naturaleza "empírica" del hombre con los principios y conceptos fundamentales de la razón *cognoscitiva*).

Pues bien, este núcleo "funcional" propio y esencial de la gran construcción iusnaturalista, tal y como en el wolffismo domina aún el pensamiento jurídico académico alemán, no sólo no tiene cabida en la filosofía kantiana

---

<sup>441</sup> Krieger, 1965, pp.193 y 194.



-después de haber encontrado, como recuerda Krieger, obstáculos insuperables en las teorías de Hume y de Rousseau- sino que las mismas premisas fundamentales de ésta se presentan como la más directa y decisiva contradicción de aquél. No es necesario ni prudente volver sobre algo que, sobre conocido, se ha reiterado ya suficientemente en este trabajo: la separación entre naturaleza y libertad, entre el conocimiento y la voluntad libre y sus principios, constituye el fundamento no sólo de la ética de la libertad en Kant sino de la propia teoría crítica del conocimiento y de la razón. En las bases mismas de la filosofía kantiana se encuentra pues aquello que "va a socavar, por tanto, los fundamentos mismos del derecho natural tal y como había sido previamente concebido"<sup>442</sup>.

La negación de un orden intrínseco de las cosas que la razón conoce y que está (moral y jurídicamente) llamada a realizar, es la negación, como han señalado diversos autores, del mismo concepto del derecho natural, que es sustituida en Kant por la reflexión por las condiciones de un orden posible de relaciones entre arbitrios libres según

---

<sup>442</sup> Krieger, *ibid.*, p.195. En el mismo sentido, Georges Vlachos, 1962, p.316 nota 60. Y para Michel Villey, "el reconocimiento de los límites de la razón especulativa, la separación radical de los mundos del ser y del deber prohíben la obtención de reglas jurídicas a partir de la naturaleza. No se debería hablar desde entonces de derecho natural; los principios de lo justo no provendrán más de la ciencia de la naturaleza (...)." 1963 pp. 66-67.

la razón práctica, esto es, a lo más, de un "derecho racional"<sup>443</sup>.

Es cierto que Kant se aproxima al derecho desde las exigencias prácticas de la razón moral, y que es en su primer concepto (moral) del derecho y en los principios del mismo -en el derecho racional- en el que va a fundar su concepción y tratamiento del sistema (jurídico o de derecho estricto). Por eso el punto de vista práctico, ya explicado, desde el que se presenta su aproximación a los componentes fundamentales del "derecho positivo": a la coacción externa como derecho o facultad desde la razón, o al estado jurídico -de "derecho público"- que se nos aparece como deber o imperativo de la razón. Pero lo que es dudoso es que esa idea de derecho (o derecho según la sola razón pura práctica) constituida en justificación de carácter *formal* del derecho positivo (es decir, una teoría de la justicia que fundamenta moralmente el derecho) sea suficiente, para encuadrar a Kant en el pensamiento iusnaturalista<sup>444</sup>.

---

<sup>443</sup> Así González Vicén, 1984, pp.54-55; Ernst Bloch, 1980, p.73; Hans Kelsen, 1966, p.135; Kurt Lissner, 1959, pp.11, 21 y 22; Giorgio del Vecchio, 1965, p.70; Giuseppe Lumia, 1960, pp. 41 y 65-66; Umberto Cerroni, 1962, p.35, Simone Goyard-Fabre, 1975, pp.91-92; Adela Cortina, 1989, p.XLIV.

<sup>444</sup> Sí lo es para Cattaneo para quien la distancia crítica de Kant respecto del núcleo de la idea racionalista del derecho *natural* no le opone a dicha tradición de pensamiento sino que debe ser vista como su "depuración" y "reforzamiento" (1984, pp.173). En el mismo sentido puede verse Roger Hancock, 1961, p.447.

Ahora bien, sabemos ya también que el "verdadero y distintivo concepto de derecho que constituye el objeto de la *Rechtslehre*, el derecho estricto, es sólo el derecho coactivo -hasta el punto de que es directa o inmediatamente la coacción externa según leyes lo que constituye el derecho como tal- y, más allá, el sistema de leyes externas delimitadas y hechas efectivas por un poder soberano legislador, efectivo y único y una instancia de adjudicación, esto es, el derecho civil o público en la terminología kantiana que ya conocemos<sup>445</sup>. Es la constitución de un orden actual de realización de las condiciones de interrelación entre arbitrios libres, que determina fehacientemente y asegura ámbitos ciertos de acción individual y, así, "la participación a cada uno de su derecho"<sup>446</sup>, lo que únicamente permite hablar de *Derecho* y estado jurídico; y ello permite afirmar sin más problemas que "el derecho" es, para Kant, el "derecho público" o, en términos más usuales, el derecho positivo<sup>447</sup>.

---

<sup>445</sup>     *Supra* § 1.

<sup>446</sup>     *DD* pp.135, 141 y 142, *Ak.* pp.305-306, 312 y 313, cit. *supra* § 8.1.

<sup>447</sup>     En este punto, y más precisamente en lo que podríamos denominar la vinculación del derecho con la noción de soberanía (y la identificación del "derecho" con el "derecho del soberano"), Hopton encuentra una conexión estrecha con la filosofía jurídica de Austin que le permite hablar de "la teoría positivista del derecho de Kant" (y a la que yuxtapone una "teoría kantiana del derecho natural" en una exposición casi perfectamente opuesta a la que yo sostendré en estas páginas). *Vid.* T. Hopton, 1982, pp.53 y ss.

Y, sin embargo, frente a la tentación de concluir apresuradamente de esta identificación de "derecho" en sentido estricto con derecho positivo, que debe negarse a la teoría kantiana del derecho el adjetivo "iusnaturalista", no ha dejado de recordarse, con razón, que dicha tesis no se opone por sí sola al pensamiento iusnaturalista -sino, a lo más, a las versiones más tradicionales ("ontológicas" u ontologistas) del mismo-, ya que sus versiones "modernas" (o, en terminología extendida entre nosotros, "deontológicas") parten de aquélla identificación e incluso de la estricta concepción del derecho como "mandato de la voluntad del legislador"<sup>448</sup>.

Y, es más, ha sido recalcado por algunos que semejante correlación entre derecho positivo y derecho sin más, que significaría la exclusión de cualquier referencia a leyes jurídico-naturales o leyes *a priori* de la razón -esto es, cualquier referencia moral- como condición de la validez jurídica de la legislación coactiva del soberano, no puede aceptarse como descripción correcta de las tesis kantianas. Esta posición -que constituiría una teoría positivista del concepto de derecho según las conocidas delimitaciones que consideran condición suficiente de ésta la exclusión de cualquier factor o carácter de índole moral o valorativa entre los que son necesarios para hablar de derecho

---

<sup>448</sup> Vid, en este sentido, Thomas Mautner 1979, p.548.

válido<sup>449</sup>- ignoraría la exigencia kantiana del derecho racional como fundamento de validez del derecho positivo en tanto que mero mandato del legislador, que nuestro autor formularía inequívocamente al escribir que a "una legislación externa que contenga sólo leyes positivas tendría que precederla una ley natural que fundamentara la autoridad del legislador, es decir, su facultad de vincular a otros por su mero arbitrio"<sup>450</sup>.

Este recurso a un fundamento de la validez del derecho positivo más allá de este último, ajeno al núcleo del positivismo jurídico<sup>451</sup>, devolvería la construcción filosófico-jurídica kantiana a las filas de los más importantes autores de la teoría del derecho natural<sup>452</sup>.

El papel decisivo que, desde las primeras premisas, aquélla otorga a los derechos *innatos* de libertad e igualdad (que se transformarán luego, con el de *ciudadanía*, en principios *a priori* de la constitución jurídica) sería, a este respecto, sólo el punto de partida de una deducción de los contenidos del derecho según la razón que, con el

---

<sup>449</sup> Vid., en este sentido, Hans Kelsen, 1966, pp. 99 y 100, Norberto Bobbio, 1979, pp. 151-152 y 155 y ss. ; también y siguiendo a Bobbio, Carlos Santiago Nino, 1983, pp.28 y 37 y ss., y 1989, pp.16 y 17. Sobre la citada posición de Bobbio puede verse, además, Alfonso Ruiz Miguel, 1983, p.208.

<sup>450</sup> IDD pp.67-68, Ak. p.224.

<sup>451</sup> Así T. Hopton, 1982, p.63.

<sup>452</sup> Cifr. N. Bowie, 1971, pp.470-471, 473 y 476.

hito decisivo de la determinación de "lo mío y lo tuyo exterior", configura, como he presentado en las páginas inmediatamente precedentes, un verdadero sistema de relaciones entre individuos -el *Derecho privado*- que el *Derecho civil o público* "no establece o determina" sino que simplemente asegura como derecho *perentorio*, es decir, a cuyos deberes -que éste recibe según contenidos racionalmente determinados en el derecho provisional- éste da *forma jurídica*<sup>453</sup>. La interpretación de la versión presentada por nuestro autor de la idea del "contrato social originario" como criterio de "validez de las normas jurídico-positivas"<sup>454</sup> contribuiría decisivamente a corroborar esa conclusión.

Pero frente a la plausibilidad inicial de esa respuesta, el desarrollo de la propia construcción de la *Rechtslehre* en sus momentos decisivos (y lo mismo tendremos ocasión de contemplar en el examen subsiguiente del "contractualismo kantiano") tiene, en mi opinión, peso más que sobrado para alejarnos de ella al mostrar que el acuerdo o consistencia con el principio *a priori* del derecho (o con las leyes jurídico-racionales) no es condición de validez jurídica de la legislación del soberano (esto es, condición del derecho válido al modo de

---

<sup>453</sup> Así, Kurt Lissner 1959, pp.49 y 50. Sobre mi desacuerdo con esa interpretación, *vid infra*, Cap. V.

<sup>454</sup> En el mismo sentido, Roger Hancock, 1960, pp.444-445 y *passim*; Norberto Bobbio, 1969, pp.148 y ss; G. A. Kelly, 1969 (2), pp.514-515, 519, 522; Goyard-Fabre, 1975, pp.86-88 y 125-126; González Vicén, 1984, pp.73-75.

la hipótesis transcendental kelseniana o una parte de una "regla de reconocimiento" sino condición de la adecuación del derecho positivo a la Idea del derecho y del estado jurídico -como los principios *a priori* de la constitución jurídica lo son de ésta según la idea de la "constitución jurídica republicana", y no condiciones necesarias de una *constitución jurídica de hecho*-.

Y este punto queda confirmado si volvemos momentáneamente sobre la relación que Kant establece entre derecho privado ("natural" o racional) y derecho público, y recordamos que, lejos de convertir el primero en condición de validez del segundo, la *Rechtslehre* insiste en lo contrario, en el carácter "contradictorio" de aquél desde el punto de vista del *derecho* que lo convierte casi en una mera "exigencia" de la existencia de un *derecho civil-público* y que, por tanto, es pensable solamente en relación a (y desde) éste último. De manera que, como observa Simone Goyard-Fabre, Kant invierte aquí la tesis tradicional del iusnaturalismo y subsume el derecho natural en el derecho positivo rompiendo la dualidad entre ambos y haciendo que sea éste el que confiere validez a aquél, y, así, "si el derecho natural es condición de posibilidad racional del derecho positivo, el derecho positivo es la única condición de la validez jurídica del derecho natural"<sup>455</sup>.

---

<sup>455</sup> 1975, pp.129-130. Vid. también pp.87 y 144-145. Y, en este sentido, también Gioele Solari, 1962, pp. 167 y 168.

Y si nos trasladamos al plano político, a los derechos *a priori* de la constitución y la idea de la "voluntad universal" como criterio de justicia de la legislación del soberano, observamos algo parecido: el "contrato" o la idea normativa que él contiene no es, en absoluto, criterio de validez jurídica de la legislación del soberano, de un soberano que, según el propio Kant, posee frente a los súbditos y en el plano del derecho, "sólo derechos pero ningún deber (jurídico)"<sup>456</sup>. El constructo contractual kantiano tiene, como veremos, un contenido primordial: el imperativo categórico-jurídico (susceptible de imponerse coactivamente por cada uno) de entrar en el estado civil definido por la acción creadora del poder suficiente de un soberano de hecho; y una consecuencia práctica que ya conocemos: "obedece al soberano que tiene autoridad sobre ti". A este tipo de desplazamiento es al que se refiere Leonard Krieger cuando al preguntarse qué ha ocurrido en el mismo con el derecho natural observa que "tenemos en Kant, la interesante constelación por la cual el derecho natural es superior al derecho constitucional y, sin embargo, la obligación del súbdito bajo la ley constitucional es superior a la obligación del legislador bajo la ley natural". Y continúa:

"La respuesta a este enredo se encuentra en la subordinación del derecho natural a la sociedad política. El derecho natural -como *Naturrecht*- conecta

---

<sup>456</sup> Teoría y práctica p.44 y 46, Ak. VII pp.302 y 303-304.



efectivamente la libertad jurídica y la libertad moral del individuo [Krieger se refiere en este punto a su condición o derecho de autonomía como legislador de las leyes a que se somete] pero en la actualidad de la sociedad civil este derecho natural es 'sólo una idea' pues no basta para establecer un 'estado efectivo de derecho' "<sup>457</sup>.

La exigencia de las condiciones de realización del derecho como orden positivo y cierto de relaciones entre individuos determina, además, la especificidad, mencionada poco antes, de lo que "es de derecho" y, en tanto tal, determina la adjudicación "por una corte de justicia" respecto de lo que es en sí justo (según la razón *a priori* y, así, para "el juicio de cada hombre sobre ello"). Se trata aquí de la diferenciación entre el juicio según el derecho privado (o racional) y el juicio "según el derecho público" a partir del cual se establece "la sentencia de un tribunal en un caso particular", es decir, nos hallamos ante la afirmación del derecho público o positivo como único derecho válido desde la perspectiva de la cuestión de las "fuentes" de producción de normas para la decisión judicial y la actividad del jurista.

Michel Villey ha insistido con especial énfasis en la importancia de este punto -la "doctrina de las fuentes del derecho"- como elemento decisivo en la configuración y

---

<sup>457</sup> 1965, p.207.

caracterización del positivismo jurídico y en la adscripción de Kant a esta vertiente de la filosofía jurídica; es más, "el triunfo de este método" -que "reconoce como fuente exclusiva de derecho *normas dictadas voluntariamente por un legislador humano y rechaza apelar a otros criterios como la naturaleza, la justicia o la utilidad*"- le parece al autor francés "directamente relacionado con la filosofía kantiana"<sup>458</sup>.

Con todas las objeciones que en estas mismas páginas expongo respecto a la posibilidad de aproximar a Kant al pensamiento positivista sobre el derecho, y con todas las reservas que me merece la caracterización excesivamente restringida del pensamiento iusnaturalista a sus modos más tradicionales por parte de Villey (y con los que, como es bien sabido, él mismo se identifica hasta convertirse en martillo de herejes de "la modernidad" iusfilosófica), debo decir que sus alegaciones en este punto son, sin duda relevantes y que, de hecho, inciden en el mismo y decisivo punto que, de la mano de otros autores que vengo citando, acabo de referir. De lo que se trata, expone Villey, es de que tras la terminología propia del derecho natural y de la deducción de principios e instituciones jurídicas desde la mera razón, Kant escamotea al "derecho racional" la tarea de proporcionar a los juristas las normas y los contenidos de su trabajo y sus decisiones, esto es, el *quid iuris*, que se deja "sin restricción ni limitación" al ámbito o

---

<sup>458</sup> 1962, p.254, y 1976, pp.154 y 155.

"imperio" de la legislación positiva<sup>459</sup>. Junto a los desarrollos ya comentados de la *Rechtslehre*, la primera parte del *Conflicto de las facultades* contiene la más rotunda de las exposiciones kantianas al respecto. En ella, y tras haber distinguido a los *letrados* (como "agentes del gobierno que ocupan un cargo público" o "instrumentos del gobierno que tienen influencia legal sobre el público") de "los sabios propiamente dichos"<sup>460</sup>, escribe que "el jurisconsulto no extrae sus doctrinas del derecho natural sino del derecho civil"<sup>461</sup>; y continúa:

"El jurisconsulto letrado busca las leyes que garanticen lo mío y lo tuyo (cuando actúa como debe, en tanto que funcionario del Estado), no en la razón, sino en el código oficialmente promulgado y sancionado por la autoridad suprema. No sería justo pedirle que compruebe la verdad y la justicia de estas leyes y que las defienda contra las objeciones de la razón.(...) Sería ridículo oponerse a la obediencia de una voluntad exterior y suprema, so pretexto de que no concuerda con la razón. Pues la autoridad del gobierno consiste justamente en que éste no deja a los súbditos la libertad de juzgar lo que es justo y lo que es

---

<sup>459</sup> 1962, pp.255-259, y 1976, pp.142-144.

<sup>460</sup> *Conflicto de las facultades*, pp.20 y 21, Ak. VII, p.18.

<sup>461</sup> *Ibid* p.27, AK. VII p.23.

injusto, según sus propias ideas, sino que debe guiarse por los preceptos del poder legislativo"<sup>462</sup>.

Que la filosofía jurídica kantiana no puede ser clara y pacíficamente encuadrada en los modos de pensamiento de la tradición iusnaturalista, como tampoco en los de las escuelas y teorías positivistas del derecho es la constatación más sensata que, desde mi punto de vista, se obtiene, no ya de estas breves páginas recapitulatorias, sino del examen más amplio de aquella filosofía que presento en este trabajo. Y, ante esa constatación, más que hablar de eclecticismo o de posiciones mixtas o intermedias (en busca de una multiplicación de etiquetas muy poco interesante) me parece mejor concluir que Kant no es ni un filósofo iusnaturalista ni un filósofo positivista del Derecho -para lo cual se da por sentado que considero los términos "iusnaturalismo" y "positivismo" como modelos de pensamiento sobre el derecho nucleados en torno a rasgos característicos que configuran tradiciones doctrinales, (por supuesto en un sentido amplio que reconoce discontinuidades y pluralidad en cada una de ellas) y no como términos de una alternativa estricta en la que la no pertenencia a uno de ellos sea considerada como condición suficiente de su pertenencia al otro-. Por eso, y manejando de antemano esta conclusión, he buscado más, en la exposición precedente, apuntar los rasgos que lo separan de

---

<sup>462</sup> *Ibid* p.30, Ak. 24-25.

uno y otro modelos de concepción del derecho que aquéllos que lo aproximan a éstos.

En pocas palabras, parece, en efecto, difícil calificar como iusnaturalista la doctrina de nuestro autor si pensamos en aspectos tan relevantes de la misma (y tenidos usualmente como tales para dicha adscripción) como su concepción de la validez del derecho o de sus normas (de la "legislación jurídica" en términos kantianos), su concepción de las fuentes del derecho aplicable por los jueces o su postura acerca de la obediencia al derecho positivo (es decir, de la legitimación jurídica del poder legislativo)<sup>463</sup>.

---

<sup>463</sup>

El criterio de validez de las normas, o mejor, el concepto de "Derecho" que debe considerarse "positivista", según autores tan reputados como Norberto Bobbio o Carlos Santiago Nino, ha sido mencionado poco más arriba. Cabe, sin embargo, sostener que no todos los iusnaturalistas caben, o se ven a sí mismos reflejados en esa posición referida al concepto de Derecho. En un reciente e importantísimo libro Juan Carlos Bayón ha presentado también, con la claridad y mesura que le son características, reservas a este "enfoque definicional" y señalado la conveniencia de una delimitación menos estrecha, trayendo a colación la de José Delgado Pinto para quien el pensamiento iusnaturalista se centraría, en su común denominador, en las siguientes ideas: "Primera: existe una serie de reglas o principios relativos a la ordenación justa de la vida social que son universales e inmutables y a cuyo conocimiento todos tenemos acceso mediante el uso natural de nuestra razón. Segunda: sin embargo tales reglas o principios son insuficientes para el mantenimiento de una sociedad organizada, por lo que es imprescindible la existencia de una autoridad política a la que corresponde una doble función: por una parte, establecer una serie de prescripciones positivas que recojan aquéllos principios, los desarrollen en preceptos más detallados y regulen también aquéllas cuestiones más técnicas y circunstanciadas cuya solución no puede inferirse de los principios de la justicia natural; por otra, respaldar por la fuerza organizada el cumplimiento, incluso coactivo si fuese necesario, de ese conjunto de prescripciones positivas. Tercera: en todo caso, los preceptos positivos de la autoridad sólo son obligatorios si representan el desarrollo de los principios naturales de justicia o, al menos, no entran en contradicción con ellos" (Delgado Pinto, 1982, p.10 y Juan Carlos Bayón,

Pero menos adecuado todavía me parece considerar "positivista" una aproximación a la teoría del derecho que lo es desde las exigencias (morales) de la razón pura práctica y de sus "leyes de libertad", es decir, del "concepto moral del derecho"<sup>464</sup> y que presenta una construcción del derecho público o coactivo (el derecho positivo) desde su fundamentación en el "derecho (según la razón) de cada uno" a constreñir a otros según leyes universales, y del estado jurídico como mandato de la razón práctico-moral desde las mismas premisas. Si el concepto de derecho es, para Kant, el de derecho coactivo o positivo, su teoría del mismo no es, en absoluto, una teoría positivista, ni es lo que desde Austin se ha llamado teoría (o teoría general) del derecho positivo sino que es una teoría del derecho desde la idea racional del mismo, es decir, desde su fundamento desde los principios o leyes de libertad o, cabe igualmente decir, una teoría del *derecho justo*<sup>465</sup>.

---

1991, p.693, nota 636). En lo que aquí directamente me concierne (y para lo que traigo esta ulterior propuesta de delimitación de lo que deba considerarse una filosofía iusnaturalista) me parece claro que al menos la primera y la tercera de las ideas enunciadas por Delgado Pinto no son, en absoluto, compartidas por Kant, que tampoco puede, por tanto, encuadrarse en el ámbito del iusnaturalismo así determinado.

<sup>464</sup> En este punto insiste, entre otros, Goyard-Fabre, 1975, pp.76 y 77.

<sup>465</sup> Sobre la "teoría del derecho justo" y su diferenciación de la consideración del derecho estrictamente como derecho válido, Gregorio Peces-Barba, 1988, pp.216-220. Adela Cortina (1989, p.XLVI nota 81) aplica a Kant esta misma distinción (aunque no estoy seguro que la posición de nuestro autor pueda considerarse "una superación de la disyuntiva entre positivismo y iusnaturalismo").

## **CAPITULO V**

**LA FIGURA DEL CONTRATO SOCIAL EN LA OBRA KANTIANA.  
IMPERATIVO DEL ESTADO CIVIL E IDEA DE VOLUNTAD UNIVERSAL.  
LOS PRINCIPIOS DE LIBERTAD E IGUALDAD.**

**CAPITULO V. LA FIGURA DEL CONTRATO SOCIAL EN LA OBRA KANTIANA. IMPERATIVO DEL ESTADO CIVIL E IDEA DE VOLUNTAD UNIVERSAL. LOS PRINCIPIOS DE LIBERTAD E IGUALDAD.**

1. La teoría del Derecho es el lugar de la recepción por Kant de la figura del contrato.
2. Del estado de naturaleza al estado civil.
  - 2.1. El contrato originario no responde a la pregunta por el origen del estado civil.
  - 2.2. La constitución del Estado no se piensa en Kant según un modelo contractual sino que deriva del concepto racional de Derecho.
3. El contrato originario como criterio de justicia de la legislación jurídica.
  - 3.1. El contrato como idea regulativa de la razón.
  - 3.2. El valor práctico de la idea del contrato.
4. La voluntad universal: su carácter de posibilidad formal y *a priori*.
5. Voluntad universal, autonomía y derecho de la humanidad.
6. Teoría del contrato, fines individuales y bienestar general. El liberalismo empírico.



Rousseau. La posición kantiana.

7. El contenido de la Idea de voluntad universal;  
su lugar y alcance en la teoría de la justicia.
8. El principio de libertad.
9. El principio *jurídico* de igualdad.

## 1. LA TEORIA DEL DERECHO ES EL LUGAR DE LA RECEPCION POR KANT DE LA FIGURA DEL CONTRATO

Los motivos centrales que, según he venido intentando argumentar, configuran básicamente la filosofía jurídica kantiana se manifiestan asimismo como determinantes de la teoría kantiana del contrato originario -o mejor, del binomio contrato-voluntad universal-. Pero no sólo eso sino que, y esto es buena parte de lo que intentaré mostrar en las páginas que siguen, la presencia del instrumento teórico del "contrato social" en la *Rechtslehre* se explica necesaria y únicamente desde aquellos componentes de la noción de *derecho* de la que aquél recibe tanto su significado en el contexto de la filosofía práctica como sus contenidos esenciales.

La versión kantiana de la teoría del "contrato original" contiene básicamente la noción de *Derecho público*, en el sentido complejo de ésta que hasta aquí ha venido exponiéndose, esto es, el de un estado jurídico o estado de derecho público conforme a la Idea del derecho. Con esto, no sólo quiero reiterar que aquella doctrina se da en Kant en el ámbito estricto de la filosofía jurídica y posee -como repetidamente se ha afirmado<sup>1</sup>- un sentido

---

<sup>1</sup> En nuestro país ha sido sin duda González Vicén el gran expositor de este rasgo configurador del "contractualismo" (con precauciones) kantiano (vid 1984, *passim* y sobre todo Caps. III, IV y V). La misma interpretación es la que, siguiendo expresamente a González Vicén, convierte Eduardo Bello en el pilar de la "lectura kantiana del Contrato social" (1989, *passim*).

primordial o casi exclusivamente jurídico; sino que, en la construcción previa del núcleo de la doctrina del derecho, se encuentra ya todo lo que Kant va a incorporar a su construcción contractual.

He pretendido en los epígrafes anteriores establecer que la filosofía del derecho de Kant es fundamentalmente la exposición de un concepto práctico de "Derecho" compuesto fundamentalmente por una Idea puramente racional de justicia -según el principio de libertad en las relaciones externas entre individuos o *derecho de la humanidad*- que remite necesariamente a la Idea de voluntad universal, y por la exigencia de un orden efectivo de relaciones jurídicas, o estado civil, conforme a aquella idea y constituido ineludiblemente desde y por un poder legislador autor de la obligación coactiva de las leyes de tales relaciones.

Pues bien, ambos planteamientos constituyen lo esencial de la doctrina del contrato en la *Rechtslehre*; de modo que, si no "una cita sistemáticamente insignificante"<sup>2</sup>, tampoco estamos ante una construcción con significado independiente, en el sentido de que proporcione razones, principios o modos de argumentación propios del esquema contractual (sea cual sea el tipo de ésta en la versión kantiana). Aquélla no añade, en efecto, nada a las ideas y

---

<sup>2</sup>

Kersting, 1984 pp. 224 y ss., véase al respecto Cortina 1989 p.174 y *passim*. Volveremos más adelante sobre las razones específicas de estos autores para tal conclusión, fundamentalmente correcta.

principios fundadores del "Derecho" ni introduce ninguna pauta en su desarrollo o exposición de consecuencias específicas o que no pudiera haberse establecido o previsto sin el recurso a esta figura teórica. Es cierto que ello ocurre en una buena parte de los filósofos modernos que recurrieron al "contrato social" como componente importante de sus exposiciones -y, en cierto sentido, ello es inevitable en los que niegan, o prescinden de, cualquier realidad histórica al contrato al que se refieren-, pero en Kant este rasgo se extrema -y fundamentalmente al radicalizarse en su caso el alejamiento, como veremos, del "contrato" como Idea respecto del mundo de los hechos- hasta un punto no conocido hasta su obra y, tal vez, tampoco después de la misma<sup>3</sup>.

"El acto por el que el pueblo mismo se constituye como Estado -aunque, propiamente hablando, solo la idea de éste, que es la única por la que puede pensarse su legalidad- es el contrato originario, según el cual todos (*omnes et singuli*) en el pueblo renuncian a su libertad exterior, para recobrarla en seguida como

---

<sup>3</sup> La negación del carácter "contractualista" de la filosofía jurídico-política kantiana es una cuestión cuyo escaso interés es proporcional a su importante complicación al exigir necesariamente una respuesta relativa a la afirmación del "contractualismo" -o del "grado" de éste- de las otras grandes figuras de la filosofía moderna agrupadas bajo ese rótulo. Así un estudioso del desarrollo de esa figura como Patrick Riley ha podido, con más o menos razón, calificar a Kant como "casi contractualista" y, al mismo tiempo, como "el más adecuado de los teóricos del contrato social" (Riley, 1982).

Pienso que solo la consideración argumentada del tratamiento kantiano de esa figura central en la historia del pensamiento sobre el derecho y la política es, en el marco de este trabajo, un intento sensato de respuesta a la cuestión de ese encuadramiento.

miembros de una comunidad, es decir como miembros del pueblo considerado como Estado (*universi*); y no puede decirse que el Estado, el hombre en el Estado, haya sacrificado a un fin una parte de su libertad exterior innata, sino que ha abandonado por completo la libertad salvaje y sin ley, para encontrar de nuevo su libertad en general, íntegra, en la dependencia legal, es decir, en un estado jurídico; porque esta dependencia brota de su propia voluntad legisladora"<sup>4</sup>.

En este texto, como en otros emblemáticos de la utilización por Kant de la figura del contrato<sup>5</sup>, se encuentran, entre otros elementos importantes para el conocimiento de dicha versión, los dos factores primordiales de la construcción de la *Rechtslehre*, siendo éstos los que verdaderamente sintetizan el momento de la filosofía práctica kantiana que ahora nos ocupa. El "contrato originario" significa, en efecto, y ante todo, dos afirmaciones primordiales (y que, por cierto, aunque vinculadas en la misma construcción, tanto en su contenido mismo como en su índole práctica deben ser cuidadosamente distinguidas):

- De un lado, la de la necesidad racional del estado civil como orden legal determinado por un poder soberano o

---

<sup>4</sup> D.D. pp. 145-146, Ak. 315-316.

<sup>5</sup> Así *Teoría y práctica* pp. 25-26, Ak 289-290, y p. 36, Ak. 297.

legislador externo ("señor") que es autor del mismo.

- En segundo lugar, un principio o criterio de la legislación de dicho poder, asimismo imperativo racional para el mismo, concebido como la idea de la voluntad universal o "voluntad unida *a priori*" del pueblo (de todos los individuos que pasan a ser parte del Estado)<sup>6</sup>.

En las páginas que siguen intentaré explicar el sentido de una construcción que, como podemos ver, reproduce simplemente la *Idea* fundamental de *Derecho público* y que, como vemos, contiene fielmente el desarrollo y consecuencias de la misma.

---

<sup>6</sup> A este doble sentido del "contrato" kantiano (la afirmación de la necesidad racional del Estado y la propuesta de un criterio práctico de evaluación de su acción) se refiere ya Gioele Solari (1949, p. 266).

## 2. DEL ESTADO DE NATURALEZA AL ESTADO CIVIL.

El contrato se sitúa en el tránsito o constitución del estado jurídico desde el estado de naturaleza o, "más bien en la idea de esa fundación". ¿Qué entiende Kant por cada una de estas nociones?

### 2.1. El contrato originario no responde a la pregunta por el origen del estado civil.

El primer punto a tener en cuenta en el examen de esas cuestiones es el de la negación radical de la posibilidad de concebir el contrato como respuesta a la pregunta por el origen del Estado o de la sociedad civil -noción esta última coextensa en Kant con la de situación o "estado jurídico"-. Y, si esta negativa se encuentra ya en los más importantes precursores de Kant, como Hobbes o Rousseau, en nuestro autor cobra un carácter y radicalidad especiales (que continuarán manifestándose en los episodios subsiguientes de esta explicación).

"El contrato social constituye la regla, y no el origen, de la constitución civil"<sup>7</sup>.

La negación por Kant de cualquier posible interpretación del contrato en términos de principio real,

---

<sup>7</sup>

*Reflexiones sobre la filosofía del Derecho*, 7734, Ak. XIX, p. 503; la trad. es de R. Rodríguez Aramayo, 1991, p. 95.

de hipótesis explicativa, de historia empírica o conjetural, se lleva a cabo desde todos los ángulos posibles desde los que tal planteamiento pueda ser abordado: el contrato no puede ser histórico, el comienzo de la sociedad civil no se halla en ninguna forma de convención sino en algo bien distinto; y, además, dicho planteamiento "cronológico" es irrelevante para la "construcción contractual" kantiana:

"Si ha precedido originariamente como un *factum* un contrato efectivo de sumisión al jefe del Estado (*pactum subjectionis civilis*), o si la violencia fue anterior y la ley vino sólo después, o bien ha debido seguir este orden, son estas sutilezas completamente vanas para el pueblo(...)"<sup>8</sup>.

Frente a las tentaciones de Locke<sup>9</sup> y aún lejos, en este punto, de Rousseau<sup>10</sup>, Kant se separa de cualquier interpretación cronológica o causal de la "originariedad" del contrato, eliminando, en primer lugar, del mismo toda posible correspondencia histórica o fáctica, "como algo que pueda haber sucedido o pueda de algún modo suceder"<sup>11</sup>. Lo

---

<sup>8</sup> D.D. pp. 149-150, Ak. 318.

<sup>9</sup> Segundo Tratado del Gobierno Civil., Cap. VIII, §§. 95 y ss., trad. cit., pp. 111 y ss.

<sup>10</sup> Para quien el carácter es una construcción normativa con significado fundamentalmente crítico pero que debe hacerse realidad efectiva, esto es, debe instaurarse realmente en el sentido de fundar o dar lugar a una sociedad político estatal que lo incorpore.

<sup>11</sup> Ferrari, 1981, p.211. Asimismo, entre otros muchos (muchísimos), Lisser 1959 p. 23, Bobbio, 1969, pp. 218-220; Goyard, 1983, p. 236, Vlachos, 1962, p. 235; Tosel, 1988, p. 66.



importante de este punto, y sobre ello volveremos ineludiblemente, es recalcar que la negación de ese carácter no se debe tanto a razones contingentes o "naturales" cuanto a razones lógicas enraizadas en el núcleo mismo de la filosofía del autor de las *Críticas*: el contrato no puede ser un hecho, es imposible que<sup>12</sup> una realidad llegue a corresponderle, esa posibilidad es incompatible con el papel y significado de la construcción contractual en Kant:

Pero respecto de este contrato (llamado *contractus originarius* o *pactum sociale*) (...) en modo alguno es preciso suponer que se trata de un hecho (incluso no es posible suponer tal cosa); poco más o menos como si, para considerarnos ligados a una constitución civil ya existente, ante todo hubiera que probar, primero, partiendo de la Historia, que un pueblo, (...) tuvo que verificar realmente alguna vez un acto semejante(...) <sup>13</sup>.

Y recuérdense las líneas de la *Rechtslehre* recogidas más arriba: el contrato, "más que el acto de constitución del pueblo como Estado, es la idea de éste, que es la única por la que puede pensarse su legalidad". En fin, nuestro

---

<sup>12</sup> En ello han insistido, entre otros, Cassirer, 1945, pp. 34-35; Riedel 1981, p. 201; Gough, 1986, p. 243.

<sup>13</sup> Teoría y práctica pp. 36-37, Ak. 297.

autor mantiene que "la idea del contrato social mantiene su indudable crédito" desde la pregunta sobre:

"Qué es conforme a derecho (aquí los principios están fijados *a priori* y ningún empírico puede hacer chapucerías) (...) pero no como un *factum* (...) sino sólo como principio racional para juzgar toda constitución jurídica pública en general"<sup>14</sup>.

Sabemos ya, por otro lado, que las indagaciones "histórico-filosóficas" de Kant acerca de la formación de la sociedad civil -esto es, del Derecho y del estado jurídico- contienen propuestas radicalmente diversas de toda hipótesis convencional o incluso relacionada con la "racionalidad contractual". Páginas más arriba me he referido suficientemente a la concepción kantiana del derecho -que es sobre todo sometimiento de los arbitrios a la legislación coactiva de un poder soberano como producto de la necesidad y de las capacidades técnico-pragmáticas del individuo humano fenoménico- y en el marco de un

---

<sup>14</sup> *Ibid.* 44, Ak.302. En la misma obra, Kant critica a quienes "consideraron a la idea de un contrato originario -idea que siempre se halla en la razón a título de fundamento- como algo que tiene que haber ocurrido realmente (...) (*Ibid.* p.43, Ak.301-302). Sobre esta distinción entre problema histórico y problema normativo-moral o de "fundamento de lo justo en el Estado" y la proximidad en ella de las posiciones de Kant y Rousseau, véase A. Levine, 1976, pp. 5 y ss., y, antes, Gough (1986), 233 y 244-246. En el mismo sentido, Javier Muguerza 1985, p.134 y 1990, pp-264 y 265. Eusebio Fernández, 1984. Es, por otro lado, bien sabido como Gierke convierte, en su obra clásica "*Althusius*", la misma separación kantiana entre la cuestión del origen y la del "fundamento jurídico" en el punto por el que la posición de nuestro autor adquiere relevancia en la historia de la "doctrina iusnaturalista del contrato" dando a ésta "nueva vida y desarrollo". (1913, pp.121-122).

designio o teleología de la naturaleza, como para apoyar la afirmación de que aquel origen de hecho es proveniente de motivaciones o impulsos *patológicos*. Y en 1793 escribe Kant:

"(...) la general violencia y la necesidad resultante de ella, terminaron haciendo que un pueblo decidiese someterse a la coacción, esto es, someterse a leyes públicas e ingresar en una constitución civil (...)"<sup>15</sup>.

El antagonismo es el medio de la Naturaleza, decían aquellas páginas kantianas, para producir un orden legal -y permitir así el desarrollo de las disposiciones humanas como fin de aquélla<sup>16</sup>-. La "necesidad" es el término genérico que resume la disposición de las inclinaciones humanas para su sometimiento a leyes o entrada en un "estado de coerción"<sup>17</sup>.

El carácter, bien diverso de lo práctico-racional, de esa motivación inicial se acompaña, en todo caso, del hecho de la fuerza, coacción o sometimiento, como *primigenio* en la configuración de un estado legal o civil. El poder coactivo de un señor -soberano de hecho- aparece como causa de la unificación -por sumisión- de la multiplicidad de arbitrios individuales que define inicialmente la sociedad

---

<sup>15</sup>     *Teoría y práctica*, p. 56, Ak. 310.

<sup>16</sup>     Vid. *Idea*, p. 46, Ak. 20, *supra* Cap. IV § 1.

<sup>17</sup>     *Idea* p. 49, Ak. 22 y *Paz perpetua* p.126, Ak. 366; *supra*. Cap IV, § 1. Igualmente en la obra *Comienzo presunto de la historia humana* p. 82, Ak. VIII, p. 119.

civil. No un fundamento jurídico-racional (de la índole del contrato) sino la eficacia del poder coactivo es el principio de explicación mencionado<sup>18</sup>; el sometimiento es previo al derecho, la fuerza del soberano está ya dada en la existencia antes del pensamiento del contrato<sup>19</sup>.

La *Rechtslehre*, que sigue insistiendo en la impertinencia de este punto de vista explicativo para sus objetivos, corrobora, sin embargo, lo dicho en las obras filosófico-históricas de la década de 1780:

"Tratar de investigar el origen histórico de este mecanismo es inútil, es decir, es imposible llegar al momento en que comenzó la sociedad civil (porque los salvajes no establecen ningún dispositivo para someterse a la ley y hay que inferir también a partir de la naturaleza de los hombres incultos que habrán empezado a ser sometidos por la violencia)"<sup>20</sup>.

El escrito sobre la *Paz Perpetua*, como sabemos cercano cronológicamente a aquélla, dictamina mucho más rotundamente:

"El estado legal ha de empezar por la violencia, sobre cuya coacción se funda después el derecho público"<sup>21</sup>.

---

<sup>18</sup> Solari, 1962, p. 99; Vlachos, 1964, p. 971, Gregor, 1963, p. 62;

<sup>19</sup> A. Cortina, 1989, p. LXII; Fiore, 1987, pp. 264 y 265.

<sup>20</sup> D.D. pp. 177-178, Ak. 339.

<sup>21</sup> Ibid. p. 135, Ak. 371.

Si no en estas formulaciones literales, sí insiste Kant, en diversos momentos de su obra, en un motivo íntimamente relacionado y que verdaderamente reafirma desde bases significativas de su filosofía social y jurídica aquella precedencia del soberano dominador: sólo desde la acción unificadora de éste se constituye "un pueblo" o "una sociedad"<sup>22</sup> como unidad de interacción y decisión. La sujeción universal que el componente empírico del Derecho contiene es, así, precondition constitutiva de la asociación humana respecto de posibles principios político-rationales<sup>23</sup>. Junto a los lugares ya mencionados es, de nuevo, la *Paz Perpetua* el que contiene la más acabada exposición de este punto:

"No basta(...) que la voluntad individual de todos los hombres sea favorable a una constitución legal, según principios de libertad(...). Hace falta, además, la unidad "colectiva" de la voluntad general; hace falta que todos juntos quieran ese estado, para que se instituya una unidad total de la sociedad civil. Por tanto, sobre las diferentes voluntades particulares de todos es necesaria, además, una causa que las una para constituir la voluntad general (...). De donde resulta que el estado legal ha de empezar por la

---

<sup>22</sup> *Paz perpetua* p. 105, Ak. 352 y D.D. p. 137, Ak. 306, pp. 79-80.

<sup>23</sup> En este punto ha insistido Hicks 1974 pp.23,24 y 25. Véanse igualmente Gregor, 1963, p. 57 y Fiore, 1988, p.265.

violencia..."<sup>24</sup>.

2.2. La constitucion del estado no se piensa en Kant segun un modelo contractual sino que deriva del concepto racional de derecho.

El contrato originario, que no tiene ni puede tener, por tanto, un referente empírico, es en la filosofía kantiana una "mera idea de la razón". A la cuestión acerca de en qué consiste, en este momento de la filosofía de Kant, tal caracterización como "idea de la razón" volveremos más abajo, ya que me interesa ahora plantear, aunque sólo parcial y provisionalmente, el tema de su contenido. Concretamente: ¿Es el contrato originario la idea (o, provisionalmente, la "hipótesis metodológica") de fundamentación del Estado o, lo que es lo mismo, del Derecho público?

Por el modo de planteamiento de la pregunta, se puede anticipar mi respuesta negativa a la misma. En efecto quiero aquí sólo insistir en un aspecto de la metafísica kantiana del derecho que ha sido pasado por alto o malentendido en no pocas ocasiones al dar por supuesto que, si no como hecho, sí como idea de la razón, el contrato es construcción legitimadora de la existencia del derecho

---

<sup>24</sup> Paz Perpetua, p. 135, Ak. 371. El mismo argumento es utilizado, frente al "derecho de resistencia" ante el soberano legislador de hecho en Teoría y práctica pp. 43 (nota) y 44, Ak. 302.

positivo, esto es, del título del soberano legislador y de su capacidad de coacción legal sobre los arbitrios individuales<sup>25</sup>.

Pues bien, frente a este planteamiento me parece adecuado adelantar aquí una posibilidad interpretativa distinta: no hay en Kant una justificación contractual de la racionalidad del estado civil.

En efecto, ninguno de los conceptos normativos, principios o modos de justificación que podemos relacionar con la idea de contrato, o de pacto, convenio o, aún, consenso, aparecen en modo alguno en la fundamentación kantiana del ser de la coacción pública, es decir, del Estado.

Ni la idea de libre acuerdo, ni la suposición ideal o hipótesis metódica de cualesquiera tipos de actos

---

<sup>25</sup> Expresiones en este sentido se encuentran, por ejemplo, en K. Lisser, 1959, p.23; Hochberg, 1982, p. 130; Hopton, 1982, p. 61; o Tosel, 1988, p. 65. El mismo tipo de consideración se encuentra, si no explícitamente, sí implícitamente en la crítica que J. H. Hicks dirige a la construcción kantiana por la pretensión de ésta de poseer un doble -e incompatible- carácter. Pues si, de un lado, se presenta a sí misma como "un ideal crítico", por otro, la legitimidad contractual se deja incorporar como constitutiva al estado empíricamente existente, al ser utilizada por su autor en la imposición del deber de sometimiento aún ante los más flagrantes abusos de la autoridad (1972, pp. 212-213 y 215-217). Pues bien, este segundo componente de la crítica presentada es el que busco rechazar en estas páginas, pues lo que supone es que es la idea de contrato lo que fundamenta el deber de obediencia a la legislación coactiva o, correlativamente, la legitimidad fundacional de la coacción estatal, que es lo que, aún insuficientemente, por el momento, quiero desmentir en estas páginas. (Sobre la crítica de Hicks a la dualidad kantiana ver más detenidamente *infra*).

voluntarios -del tipo del consentimiento o la promesa<sup>26</sup>-, ni ninguno de los momentos de un proceso por el que pensamos la posibilidad de derechos u obligaciones contractuales<sup>27</sup>, se halla en el modo kantiano de esa fundamentación.

No hay, como escribe Goyard-Fabre, en la posición kantiana ningún elemento de una construcción sinalagmática propia de las versiones más clásicas del contrato (tampoco en la de Rousseau): fines comunes o particulares, prestaciones y compensaciones mutuas, cálculos de prudencia, etc.<sup>28</sup>. Ninguna motivación propia del individuo fenoménico, referencia a intereses o necesidades de éste encontramos aquí.<sup>29</sup>. Bien al contrario, leemos en uno de los párrafos importantes de la exposición kantiana de esta doctrina que "el contrato que establece una constitución" se diferencia de cualquier otro "en el principio de su institución":

"La unión de muchas personas en orden a cualquier fin (fin común que todos tienen) se halla en todo contrato social; pero la unión de estas personas que es fin en sí misma (fin que cada uno debe tener) (...) es un deber primordial e incondicionado (...). Ahora bien:

---

<sup>26</sup> P.Riley, 1982, p. 131; F.Fiore, 1987, pp. 257 y 268.

<sup>27</sup> E.J. Weinrib, 1987, p. 479.

<sup>28</sup> S.Goyard-Fabre, 1983, pp. 235-236;

<sup>29</sup> En el mismo sentido, G. Lumia, 1960, p. 91, o K.O. Apel, p. 117.



este fin que en semejante relación externa es en sí mismo un deber, e incluso la suprema condición formal de todos los demás deberes externos, viene a ser el derecho de los hombres bajo leyes coactivas públicas (...)<sup>30</sup>.

González Vicén ha recalcado este paso diferenciador del pensamiento kantiano del Estado como "decisivo en la historia del pensamiento político", y con el que se opone singularmente a la filosofía de la ilustración (desde Wolff a Federico El Grande y de Diderot a Rousseau)<sup>31</sup>:

"Kant interrumpe toda esa línea de pensamiento. Su punto de partida no es el hombre en su singularidad psicológica, impulsado por los afectos y el egoísmo (...) no el hombre guiado por el interés (...). Si se entiende al Estado como medio para la consecución de estos fines, es decir, "pragmáticamente", queda desprovisto de toda necesidad (...). La necesidad del concepto del Estado no ha de ser 'mediata', es decir, condicionada por la representación del fin que por él se trata de lograr, 'sino inmediata', basada en la

misma normatividad de la razón como razón práctica"<sup>32</sup>.

---

<sup>30</sup> *Teoría y práctica* pp. 25-26, Ak. 289.

<sup>31</sup> González Vicén, 1984, pp. 82 y 83. Realmente Vicén no entra en una consideración detenida del pensamiento de Rousseau, en este punto del mismo, tan decisivo como complejo.

<sup>32</sup> Ibidem, pp.84-85. Entre esas líneas, González Vicén dice muchas más cosas, algunas de las cuales, de tono casi "hegeliano", no comparto plenamente. Sobre algo de esto volveremos pronto. En torno al significado de esa concepción del contrato como fin en

No es por tanto el sentido del contrato originario el de justificar racionalmente el ser del Estado ni, a la inversa, la ontología de éste, como validación de origen del legislador coactivo, se lleva a cabo desde pautas convencionalistas<sup>33</sup>. No es el contrato el que permite enunciar que "debe existir la dominación"<sup>34</sup>.

Por ello deben entenderse también en este sentido -y no sólo en el del ya desechado rechazo a planteamientos cronológicos- las conocidas *Reflexiones* de nuestro autor:

"El contrato social no representa el principio del establecimiento del Estado, sino de su administración (...)"<sup>35</sup>.

---

sí mismo para la fundamentación kantiana del Estado, *cfr.*, entre otros, Fiore, 1987, p. 257 y Adela Cortina, 1989, pp. 175 y ss.

<sup>33</sup> Sobre una y otra afirmaciones, véanse respectivamente A. Cortina 1989, LXII y ss. (y 1989 (II) pp. 174 y ss.) y George Vlachos, 1962, p. 335.

<sup>34</sup> Vlachos, *ibid.*, p. 355.

<sup>35</sup> *Reflex.* 7734, Ak. XIX, p. 503. Trad. Rodríguez Aramayo, 1991 p. 95.

"El *contratus originarius* no supone un principio de explicación acerca del origen del *status civilis*, sino de cómo debiera ser éste"<sup>36</sup>.

La claridad de esas Reflexiones puede y debe servirnos de ocasión para separar las dos cuestiones -ya señaladas al principio de este epígrafe- de la justificación del derecho público en tanto legislación coactiva de un poder externo, y de la evaluación o juicio racional de su contenido. Y ello porque, si bien una y otra son presentadas conjuntamente por Kant con ocasión de su recurso a la figura del contrato, constituyen, sin embargo, en su filosofía práctica, principios de significado y carácter bien distinto<sup>37</sup>. Y así, en lo que ahora nos ocupa más concretamente, el fundamento de origen del estado jurídico -que es el *Imperativo del derecho público*- puede y debe considerarse sin recurrir al contenido crítico que -como

---

<sup>36</sup> Reflex. 7740, Ak. XIX p. 504, Trad. R. Aramayo, p. 95.

<sup>37</sup> La ordenación por Thomas Pogge de "las restricciones que la teoría de la justicia impone a los sistemas de coerción" debe ser mencionada aquí. Y, del esquema interpretativo de Pogge, lo que es relevante ahora para nosotros es la separación radical que establece entre el "primer principio formal" o "de consistencia" y el "segundo principio formal" o "de universalidad" (1988, p. 413-414). El primero de ellos se refiere a la exigencia de una sociedad civil como marco de coexistencia o compatibilidad de libertades externas y contiene los componentes esenciales del Derecho como orden jurídico ("lo que este principio formal requiere es la existencia de una ordenación bajo la que las personas sean gobernadas bajo un sistema consistente de leyes, cuya determinación, aplicación e imposición se realizan bajo la autoridad última de un soberano absoluto" (p.417)). Pues bien, lo que me importa ahora del planteamiento de Pogge es la separación, lógica y de contenidos, que lleva a cabo entre esta exigencia de una constitución civil y la exigencia de universalidad para las leyes que se promulguen en ese estado (a la que se refiere la idea de voluntad universal que es el contenido primordial de la doctrina del contrato. (pp. 418 y ss.)).

idea de la voluntad universal- incorpora la doctrina del contrato como principio de justicia.

Por el contrario, el estado jurídico -y el soberano, legislador de hecho, que lo constituye- aparece justificado por Kant desde el mismo concepto racional de derecho -y éste es, como ya vimos, el papel de la doctrina del "estado de naturaleza"- como deber categórico sin referencia alguna a motivos propios de una construcción contractual.

De hecho la sociedad civil (y, repito, por tanto también el poder legislativo que la define) aparece como *imperativo* en la "división" inicial de "los deberes jurídicos" de la *Introducción* a la *Rechtslehre* antes de cualquier mención de cualquier tipo a la terminología del contrato. Kant reformula así el *sum cuique tribue* de Ulpiano:

"Entra en un estado en el que pueda serle asegurado a cada uno lo suyo frente a todos los demás (*Lex iustitiae*)"<sup>38</sup>.

La misma independencia de cualquier remisión fundamentadora a la construcción contractual, queda manifiesta en las posteriores y más rotundas afirmaciones kantianas de la constitución civil como deber. Así, (y

---

<sup>38</sup> I.D.D. p.96, Ak.237. Esta formulación inicial del deber del "estado civil" es utilizada como argumento por Adela Cortina en 1989 pp. LIX y LXIV.

asimismo de forma previa a la utilización de la noción de contrato):

"La constitución civil, aunque su realidad sea subjetivamente contingente, es no obstante necesaria objetivamente, es decir, como deber"<sup>39</sup>.

Y, en la importantísima "Conclusión" a la octava de las *Bemerkungen* a la misma obra:

"La idea de una constitución civil en general, que es a la vez para cada pueblo un mandato absoluto de la razón práctica, que juzga según conceptos jurídicos, es sagrada e irresistible (...)"<sup>40</sup>.

Podemos, pues, concluir, al menos parcial o provisionalmente, esta cuestión respondiendo a la pregunta formulada por Eduardo Bello -la de "si el contrato de derecho, implicado en la noción kantiana de sociedad civil entendida como estado jurídico, se deriva de la idea de contrato o a la inversa"<sup>41</sup>- que la segunda es la interpretación más convincente. Esto es, que, como escribe González Vicén, "la deducción del concepto de Estado" se lleva a cabo sin salir de los límites de la noción de Derecho"<sup>42</sup>.

---

<sup>39</sup> D.D. p. 80, Ak. 264.

<sup>40</sup> Ibid. p. 218, Ak. 372.

<sup>41</sup> E.Bello, 1989, pp. 162 y 165.

<sup>42</sup> 1984, p. 79. En el mismo sentido el propio E. Bello, loc. cit., p. 169 y 170-171.

El contrato originario designa o compendia aquella necesidad racional -como "fin en sí mismo" para las voluntades (*Willkür*) individuales- de un *Derecho público* desde el principio práctico del derecho de la humanidad; o, por usar la expresión de otra notable intérprete de Kant, "el contrato social recubre la hipótesis puramente ideal de un *deber primero e incondicionado*"<sup>43</sup>.

---

<sup>43</sup> Simone Goyard-Fabre, 1983, p. 236.

### 3. EL CONTRATO ORIGINARIO COMO CRITERIO DE JUICIO DE LA LEGISLACION JURIDICA.

El segundo componente de la construcción contractual kantiana es bien diverso del que hemos venido considerando hasta ahora, y esta diversidad es precisamente el punto en que quiero inicialmente insistir pues, si bien aparecen presentados conjuntamente y aún mezclados o confundidos en algunos momentos de la exposición kantiana, sus respectivos significados y caracteres son diferentes, debiendo -al igual que las consecuencias de uno y otro- ser cuidadosamente distinguidos. Esta distinción nos es exigida desde las premisas mismas de la filosofía práctica de nuestro autor y de la teoría de la justicia -o del derecho de la humanidad- que forma parte de aquélla y constituye el objeto de este trabajo.

" Una ley pública (...) es el acto de una voluntad pública, de la cual procede todo derecho (...). A esta ley fundamental, que solo puede emanar de la voluntad general (unidad) del pueblo, se le llama *contrato originario*"<sup>44</sup>.

El segundo significado de la hipótesis del contrato originario consiste, pues, en el establecimiento de la idea de la voluntad universal como criterio para la acción legisladora del soberano, criterio cuya observancia

---

<sup>44</sup> Teoría y práctica pp. 33-34, Ak. 294-295.

constituye para éste un deber: "obliga al legislador a que dicte sus leyes como si éstas *pudieran* haber emanado de la voluntad unida de todo un pueblo (...)"<sup>45</sup>.

Lo que, sobre todo, debe, pues, destacarse de este punto es que, frente a lo que ocurría en el primer elemento de la doctrina del contrato, éste posee carácter *discriminatorio* o de juicio crítico sobre la legislación existente. En efecto: en su aspecto atinente al imperativo racional del estado civil desde la hipótesis del estado naturaleza, la idea denominada "del contrato" se refería al ser del Estado, a su necesidad absoluta como tal Estado, es decir, como ordenación coactiva de la convivencia por un legislador soberano -posibilitador así, por su misma configuración, del derecho en tanto orden de relaciones. Aquélla idea contiene ahora un criterio de evaluación (discriminatorio, por tanto) sobre la legislación del Estado desde el deber ser de ésta, y este aspecto crítico-práctico no debe ser ignorado o absorbido por el anterior<sup>46</sup>.

---

<sup>45</sup> Ibid. p. 37, Ak. 297.

<sup>46</sup> Así González Vicén ha mantenido en algunos momentos de su obra una interpretación del contrato kantiano reductora de éste a la idea de constitución del Estado en su carácter definitivo como condición de orden jurídico. Esta consideración casi exclusiva del contrato en el sentido del que aquí hemos considerado primer componente del mismo (véanse, 1984, pp. 71-80) -e incluso cierta interpretación de la realización de la voluntad universal en el Estado constituido, sobre la que volveremos más adelante- lleva al autor de *La filosofía del Estado en Kant* a prescindir de, o incluso negar, este segundo componente evaluativo y práctico del contrato contenido en la "idea de la voluntad universal".



Kant se refiere repetidamente al valor de esa idea como principio de juicio -"principio racional para juzgar toda constitución pública"<sup>47</sup>-, como "piedra de toque"<sup>48</sup> o "criterio de legitimidad" de las leyes<sup>49</sup>:

"Pues ahí se halla la piedra de toque de la legitimidad de toda ley pública. Si esa ley es de tal índole que resultara *imposible* a todo un pueblo otorgarle su conformidad (...) entonces no es legítima; pero si es *simplemente posible* que un pueblo se muestre conforme con ella, entonces, constituirá un deber tenerla por legítima(...)"<sup>50</sup>.

Dos son los rasgos de la hipótesis del contrato originario, en el aspecto de la misma que ahora contemplamos, a los que debemos aludir ahora inexcusablemente (y aparte de los demás y decisivos elementos de la teoría del derecho y del Estado a tratar en epígrafes subsiguientes). Me refiero a su significado práctico y a su carácter de idea de la razón.

---

<sup>47</sup> Teoría y práctica p. 44, Ak. 302.

<sup>48</sup> Qué es ilustración p. 32, Ak. VIII p. 39.

<sup>49</sup> Teoría y práctica pp. 37-40, Ak. 297-299.

<sup>50</sup> Ibidem, p. 37, Ak. 297.

### 3.1 El contrato como idea regulativa de la razón.

Como ya he señalado en las páginas anteriores, Kant se refiere repetidamente al contrato originario como una *idea* de la razón<sup>51</sup>. Ello ocurre, por lo demás, en el marco, como sabemos, de una doctrina de la *idea* de Derecho y, en lo que aquí nos concierne más de cerca, en una construcción cuyo contenido práctico-racional es el de la *idea* de "una voluntad universal" (sobre esta volveremos poco más adelante). Como idea de la razón, la del "contrato originario" no puede ser constitutiva de la experiencia sino simplemente reguladora de la misma (del uso del entendimiento o de la práctica de la acción libre)<sup>52</sup>.

---

<sup>51</sup> Así en *D.D.* 145-146, Ak. 315-316, citado *supra*, y 178-179, Ak. 340. Igualmente en *Teoría y práctica* p. 37, Ak. 297, o en *Si el género humano progresa* pp. 113 y 122, *Conflicto Facultades* Ak. VII, p. 91.

<sup>52</sup> *KRV* p. 309 y ss. (A 312/B369 y ss.), 485-487 (A 567-571/B595-599) y 530 y ss. (A642/B670 y ss.). Por su interpretación sobre el papel de la "voluntad universal" en la filosofía kantiana del Estado (vid. *infra*), Gioele Solarí se ve, sin embargo, abocado a defender el carácter constitutivo del pacto (1962, p.147). Por otra parte, ya he mencionado más arriba que González Vicén restringe su tratamiento del "contrato" kantiano al primer aspecto del mismo -el imperativo del estado civil- difuminando en éste el segundo componente que ahora comentamos. A consecuencia de esa perspectiva (y en su importante línea interpretativa que distingue a Kant de "los filósofos políticos de la Ilustración"), González Vicén niega a la doctrina que comentamos cualquier uso regulativo: "A la función 'regulativa' de la especulación política, que había recibido en Rousseau su máxima resonancia histórica, opone Kant una función 'constitutiva'. El objeto de la reflexión política kantiana no es la representación concreta de un Estado tal como debiera ser, sino la noción formal de lo que el Estado es (...)" (1984 p. 81). La insuficiencia de que adolece, desde mi punto de vista, esta interpretación, quedará manifiesta en la explicación de las páginas siguientes.

Como Kant dejó sentado desde la primera *Crítica* esa consideración significa la irrealizabilidad en la experiencia de aquéllo que afirmamos como Idea, a la que ninguna realidad de hecho -en el fenómeno- puede corresponder. No es, por otro lado, casualidad que -como tuvimos ocasión de señalar<sup>53</sup>- ya en la misma *Crítica de la razón pura*, su autor acuda a Platón para hablar de la constitución conforme al "principio universal del derecho" como una idea de la razón, o a situar en "los principios de la legislación" (como en "los de la moral y la religión") el ámbito primordial de tales "conceptos de la razón pura"<sup>54</sup>.

La misma posición -mantenida en 1781 es refrendada, en relación con el Derecho- con la idea de una "constitución jurídica perfecta" o conforme a la construcción contractual-, en la *Rechtslehre* o en el *Conflicto de las Facultades*: dicha constitución conforme a la idea de contrato "no puede darse nunca en la experiencia", siendo un "ideal platónico" (*respublica noumenon*)<sup>55</sup>, es decir, "la cosa en sí misma", debiendo "contarse entre las ideas para las que no puede darse de modo adecuado ningún objeto en la experiencia"<sup>56</sup>.

---

<sup>53</sup>     *Supra* p. 16 nota 7.

<sup>54</sup>     *KRV*. pp. 311-313, A 316-319/B372-37.

<sup>55</sup>     *Conflicto de las Facultades*, *loc. cit. supra*.

<sup>56</sup>     *D.D.* p. 218, *Ak.* 371.

La idea del contrato, como la de una legislación pública acorde a la voluntad universal de un pueblo, no puede, pues, considerarse adecuada a ningún supuesto real de un derecho público (aún más, tampoco la misma noción de "voluntad universal", contenido primordial de aquélla construcción, posee como referente efectivo o posible una realidad o situación de hecho ya que es ella misma -como veremos- una idea de la razón pura).

Georges Vlachos ha insistido en esta vertiente de la concepción "ideal" del contrato kantiano, cuya importancia es para él, "evidente": el idealismo es "la conciencia de la separación y tensión eternas entre lo inteligente y lo sensible"<sup>57</sup>. Para el autor francés, ya en los orígenes de la filosofía crítica, y en ese aspecto decisivo de la misma, Kant anuncia su enfrentamiento tanto con el utopismo revolucionario como con las ideologías conservadoras que será claramente confirmado en la obra jurídico-política de la década de 1790. La doctrina de las ideas de la primera Crítica -y destacadamente la mención a la República platónica- son un momento más, y decisivo, de esa línea de pensamiento:

"Gracias a la afirmación de la idea de república perfecta, el eudemonismo conservador, tanto como la utopía revolucionaria son definitivamente apartados; inversamente, el progreso en general, y el progreso

---

<sup>57</sup> 1962, pp. 94-94.

político en particular, son confirmados y salvaguardados frente a las concepciones relativistas y escépticas"<sup>58</sup>.

En fin, el mismo aspecto central de la teoría del contrato significa el apartamiento de éste del papel de configurador de la experiencia: se trata de que el mismo "deja de servir como criterio positivo de legitimidad de tal o cual régimen político concreto"<sup>59</sup>.

### 3.2 El valor práctico de la idea del contrato.

Ahora bien, la separación de la idea del contrato de la constitución efectiva de la legislación, o de la realidad jurídico-política, no debe significar negar radicalmente el carácter práctico de aquélla. El carácter ordenador y globalizador de las ideas de la razón no conduce a su confinamiento en el ámbito de la razón teórica (limitando, por tanto, su papel y justificación a su relación con los conceptos y juicios del entendimiento); sino que aquél carácter regulativo se refiere igualmente a la práctica, esto es, a las máximas o principios de nuestras acciones: las Ideas de la razón responden también, y aún ante todo, al interés práctico-moral de ésta.

---

<sup>58</sup> *Ibid.* p. 116 (véase pp. 114 y ss.).

<sup>59</sup> *Ibid.* p. 330. Adela Cortina se ha referido con pleno acierto a esta perspectiva del contrato ideal en la imponente obra de Georges Vlachos (véase 1989 pp. LXII-LXIII y 1989 (II) p. 178).

Más arriba he documentado el valor que Kant da a la idea que ahora tratamos como principio de juicio sobre la legislación o criterio de legitimidad de ésta. Junto a esto, el significado práctico de la misma -negado por importantes comentaristas de este episodio de la *Rechtslehre*<sup>60</sup>- es expresamente afirmado por Kant en los términos en que necesariamente debe hacerse desde la concepción básica de la razón pura práctica como legisladora de principios que son imperativos categóricos para el arbitrio libre.

La construcción contractual contiene así un deber para el legislador soberano:

"Se trata de una *nueva idea* de la razón que tiene, sin embargo, su indudable realidad (práctica), a saber, la de obligar a todo legislador a que dicte sus leyes como si éstas *puvieran* haber emanado de la voluntad unida de todo un pueblo(...)"<sup>61</sup>.

---

<sup>60</sup> Vuelvo de nuevo a referirme a casos tan destacados como los de González Vicén y Georges Vlachos, quienes, con diferentes intensidades y matices, han rechazado ese carácter práctico de la idea kantiana. Así el escritor francés escribe que aquélla "no está destinada a un uso constitutivo (o 'práctico' en el sentido específicamente kantiano del término)" para, casi inmediatamente, ver en ella un carácter crítico de la experiencia, "que permite trazar límites negativos a la misma" y cuya "importancia para la discusión política" debe destacarse. (1962 p. 330). Vid. asimismo 1964 p. 471. Por su parte, el maestro de los estudiosos españoles de la filosofía kantiana del derecho insiste especialmente en negar que la hipótesis contractual contenga criterio ninguno referido al deber ser del Estado, ya que, desde su punto de vista, en lo que consiste es en "un medio especulativo para su comprensión". (1984, pp. 81, 82 y ss.)

<sup>61</sup> Teoría y práctica p. 37, Ak. 297. Sobre la doble caracterización del contrato kantiano como idea regulativa y de valor o significado práctico, *cfr.*, entre otros, el detenido tratamiento

La misma solución se presenta en el *Conflicto de las Facultades*<sup>62</sup> y en la *Rechtslehre*:

"El espíritu de aquel contrato originario implica la obligación, por parte del poder constituyente, de adecuar la forma de gobierno a aquella idea (...)"<sup>63</sup>.

La separación del contrato de cualquier capacidad constitutiva, es decir, su misma índole puramente inteligible, no obsta a su carácter práctico como norma, irrenunciable a su vez en tanto exigencia racional<sup>64</sup>, de todo derecho positivo, y así como "una perfección a la que cabe acercarse siempre, pero nunca alcanzarla completamente"<sup>65</sup>.

De la misma idea de Estado, recuérdese, se afirma en la *Rechtslehre* éste carácter de norma de toda acción

---

de Ernest J. Weinrib, que engloba este objeto específico en el más amplio de la "legalidad en general", 1987, pp.p 478-491; o Mario A. Cattaneo, a quien ya tuvimos ocasión de referirnos en relación también con la Idea de derecho en la *K.R.V.*, 1984 pp. 184 y ss. Cifr. asimismo Gurvitch, 1971, p. 395; Philonenko, 1976, p. 52; Lumia, 1960, pp. 90 y 91; Riley, 1982, pp. 125 y 126; H. Williams, 1983, pp. 183; Ginsberg p. 115. Y, en nuestro país, Roberto Rodríguez Aramayo, 1986, pp. 26-27; Eusebio Fernández 1984 pp. 135 y 166; Adela Cortina, en los lugares ya citados; Eduardo Bello, 1989, p. 165.

<sup>62</sup> *Si el género humano progresa* p. 113 y 122, Ak. VII, p.91.

<sup>63</sup> pp. 178-179, Ak. 340.

<sup>64</sup> Como escribe José Luis Villacañas: "El Contrato Social, como la experiencia posible, no son sino ideas que orientan nuestra experiencia histórica (...) pero dirigidas a dicho fin por el deber, por la voluntad y (...) por una cierta necesidad. (...) La racionalidad perfecta es una racionalidad Ideal-regulativa. Pero justo esto es lo que hace de ella una racionalidad crítica." (1987, p. 212).

<sup>65</sup> *Antropología*, p. 91, Ak. VII, 199-200.

efectiva relacionada con los Estados empíricos<sup>66</sup>; y de la "idea de una constitución civil en general" vuelve a escribir Kant que es

"Un concepto de la razón práctica, del que ciertamente no puede ponerse adecuadamente ningún ejemplo en la experiencia, pero al que, como norma, ninguna experiencia debe tampoco contradecir"<sup>67</sup>.

A partir de lo dicho hasta este momento podemos recordar la distinción formulada más arriba entre fundamentación racional del legislador soberano -esto es, del Estado o del derecho positivo definidos por aquél- en tanto configurador de un estado civil, y criterio de justicia de las leyes impuestas por aquél como derecho público. Pues, pese a que, bajo la advocación a la teoría del contrato, Kant se refiere conjuntamente a ambos planteamientos, la diferenciación de uno y otro es no sólo posible, sino imprescindible para la comprensión de las

---

<sup>66</sup> D.D. p. 142, Ak. 313.

<sup>67</sup> Ibid. p. 219, Ak. 372.



conclusiones más importantes de la doctrina del derecho y de la política que nuestro autor hace seguir de los mismos.

En este sentido debo destacar como corolario primordial de las consideraciones precedentes el de que, en tanto que construcción práctica, que tiene como objeto la idea de voluntad universal (es decir, en su configuración que verdaderamente puede llamarse "contractualista"), no es legitimadora del legislador estatal -o de la legislación del mismo- como derecho o legislación jurídica.

Dicha fundamentación contractual no lo es de la autoridad legisladora como tal, de su capacidad de vincular jurídicamente, pues el fundamento de ésta radica en su propia posición o identidad de poder legislador único o, lo que es lo mismo, de *legislador* sin más. Y ello por su cualidad de voluntad unificadora y así, recuérdese, productora de la sociedad civil a la que se une el carácter de ésta como imperativo categórico de la razón (o imperativo del estado civil).

La explicación de este momento central de la *Rechtslehre* requiere reiterar la distinción en que hemos venido insistiendo y que Fiore formula en términos de la "autoridad del legislador que es la de un sujeto externo autorizado a constreñir" y, de otro lado, la legitimidad de la ley en base a la cual se coacciona, y que no se funda

sobre la pura y simple autoridad del soberano, sino sobre la autoridad de la razón"<sup>68</sup>.

Que la idea del contrato en su vertiente regulativo-práctica no es una teoría de la obligación jurídica sino de la justicia de la ley, significa que ésta y aquélla no coinciden. En ese sentido, cabe decir con Murphy, y frente a otros planteamientos<sup>69</sup>, que la doctrina del contrato originario no es para Kant una teoría de la obediencia o una respuesta a la pregunta por el porqué de la obligación jurídica, "(...) sino un modo de respuesta a la cuestión acerca de cuándo una ley es justa"<sup>70</sup>.

Esta diferenciación es, sin duda, un eslabón imprescindible en el desarrollo de la doctrina kantiana sin cuyo concurso no pueden comprenderse afirmaciones ulteriores del mismo autor. Un ejemplo decisivo de todo ello se encuentra en las mismas páginas centrales de *Teoría y práctica* en que Kant expone el criterio de justicia de las leyes, contenido en la idea práctica del contrato originario. En dicho lugar se afirma, en efecto, que

---

<sup>68</sup> 1987, p. 265.

<sup>69</sup> Me refiero a explicaciones del tipo de las que, por ejemplo en Hopton, hacen del contrato originario causa de "la validez del soberano" y se ven llevadas a corolarios tan difíciles de comprender como el que une aquélla idea sin más -y así la legislación de la razón práctica en su principio de la voluntad universal- con "el imperativo categórico del contrato original" formulado como el mandato "obedece al soberano que tiene autoridad sobre tí". (1982, pp. 61-64).

<sup>70</sup> 1978, p. 73.

"Ahí se halla la piedra de toque de la legitimidad de toda ley pública. Si esa ley es de tal índole que resultara *imposible* a todo un pueblo otorgarle su conformidad (...) entonces no es legítima (...). Pues basta con que no sea contradictorio que todo un pueblo esté de acuerdo con semejante ley, por muy dura que le resulte, para que esa ley sea legítima. Pero si una ley pública es legítima y, por consiguiente, irreprochable (*irreprehensible*) desde el punto de vista del derecho, están ligadas a ella la facultad de coaccionar y, por el otro lado, la prohibición de oponerse a la voluntad del legislador (...)".

Pero, inmediatamente después, leemos, recuérdese, que "toda oposición contra el supremo poder legislativo es el delito más punible (...) aún cuando aquél poder o su agente haya llegado a violar el contrato originario, (...) a pesar de todo sigue sin estar permitida al súbdito ninguna oposición a título de contraviolencia"<sup>71</sup>.

Sin volver a las razones, ya tratadas, de la negación del derecho de resistencia, recuérdese que en ellas se encontraban ya algunos elementos de la distinción de los argumentos y principios de índole diversa que coexisten en

---

<sup>71</sup> Teoría y práctica pp. 37, 39-40, Ak. 297 y 299. *Ibid.* p. 40, Ak. 299.

el uso por Kant de la figura contractual y que me interesaba dejar sentada como conclusión provisional de éstas páginas.

#### 4. LA "VOLUNTAD UNIVERSAL" : SU CARACTER DE POSIBILIDAD FORMAL Y A PRIORI

El contenido de la construcción contractual en su vertiente primordial, crítico-regulativa, consiste en la idea de una "voluntad universal" que debe poder ser considerada fundamento originario de las leyes públicas.

Lejos de constituir una novedad, tal expresión nos es ya familiar como uno de los motivos básicos de toda la filosofía práctica de nuestro autor: presente ya en el núcleo mismo de la doctrina del Imperativo Categórico, la misma Idea reaparece en la filosofía jurídica de la *Metaphysik*, en la consideración del fundamento racional-práctico de la Idea de Derecho. Pues bien, la exposición que sigue, acerca del significado de contenido de la fórmula de la "voluntad universal legisladora", propone en gran medida la comprensión del mismo en términos de los componentes básicos de la teoría kantiana de la justicia -compendiados, según hemos visto, en la noción del "derecho de los hombres" o "derecho de la humanidad en cada ser humano". Pero antes de esta conclusión son necesarias varias explicaciones previas.

El significado práctico de la "Idea del contrato originario" consiste, en su enunciado más clásico de la obra kantiana, en:

"Obligar a todo legislador a que dicte sus leyes como si éstas *podieran* haber emanado de la voluntad unida de todo un pueblo"<sup>72</sup>.

Y en la *Rechtslehre* se afirma, con rotundidad apreciable en la forma:

"El poder legislativo solo puede corresponder a la voluntad unida del pueblo"<sup>73</sup>.

¿Qué debe entenderse por "voluntad unida de un pueblo" y en qué consiste su carácter de instancia "legisladora"?

Simultáneamente a la de "voluntad unida", Kant utiliza fórmulas o expresiones que, salvo alguna excepción, deben entenderse como intercambiables en tanto designando una misma noción; así las de "voluntad universal" o "general", "colectiva" o "común" (en el original *vereinigte Wille* y así mismo, *allgemein vereinigte Volkswille*, *allgemeine Volkswille*, *collectiv allgemeiner (gemeinsamer) Wille*, etc.<sup>74</sup>). Con el acompañamiento de algunos de los mismos calificativos, el término "voluntad" es sustituido en un buen número de textos por los términos -también clásicos de las doctrinas contractuales- de "consentimiento" o

---

<sup>72</sup> Teoría y práctica, p. 37, Ak. 297.

<sup>73</sup> D.D. p. 143, Ak. 313.

<sup>74</sup> *Ibid.* y Ak. VI 256, 263-264, 326, etc.

"acuerdo" (*Einstimmung, Beistimmung*)<sup>75</sup>, o "decisión" (*Beschluß*)<sup>76</sup>.

Ahora bien, el punto de partida ineludible de cualquier explicación de estas materias debe ser la doble constatación de que, así como la "voluntad unida" o "universal" es establecida como criterio o principio de acción para un legislador -que sanciona efectivamente el derecho público- distinto del "pueblo" mismo, así el consentimiento o acuerdo mencionados son siempre referidos por Kant como consentimiento o acuerdo "racionales" o "posibles". Es decir, ni "el pueblo unido" es el legislador, autor o sancionador *de hecho* de las leyes jurídicas, ni es su decisión efectiva o consentimiento empíricamente dado el patrón de juicio de la acción del soberano *de hecho*<sup>77</sup>. Todo ello vale (y sobre esta importante precisión volveremos más adelante) para el momento, fundacional desde el punto de vista de la razón,

---

<sup>75</sup> *Teoría y práctica* 37,39, Ak. 297,299, *Paz Perpetua* 102 (nota). Ak. VIII pp. 297, 299, 350 (nota).

<sup>76</sup> *Ilustración* p. 33, Ak. VIII, 40. D.D. 161 y 163, Ak. VI, 328 y 329.

<sup>77</sup> En este rasgo insiste Gioele Solari (acentuando, desde su propia posición, el carácter de idealismo político): "Il potere legislativo deve essere organizzato in modo da esprimere veramente la sovranità del popolo inteso non empiricamente, ma come unità morale dello Stato". (1962, p. 149). Para Philonenko, asimismo, "la distinción entre Autoridad Soberana y pueblo" es la "consecuencia más importante de la teoría kantiana del contrato". (1976, pp. 50-51). Sobre lo mismo punto, véanse Delbos, (1969), pp. 569 y 570; Georges Vlachos, 1962, p. 332, Bowie, 1971, p. 473; Williams, 1983, p. 178.

de la doctrina kantiana de la legitimidad en que ahora nos encontramos.

Si el primero de los dos rasgos citados configura decisivamente la teoría kantiana del Estado y la política, el segundo se sitúa en el núcleo mismo de la teoría de la justicia que primordialmente nos interesa.

La idea de *voluntad universal* como criterio de justicia es traducida una y otra vez a la *posibilidad* de acuerdo o conformidad por parte de "todo el pueblo", posibilidad que el mismo Kant se ocupa expresamente de separar de su presencia efectiva o presumible:

"Si es *simplemente posible* que un pueblo se muestre conforme con ella, entonces constituirá un deber tenerla por legítima, aún en el supuesto de que el pueblo estuviese ahora en una situación o disposición de pensamiento tales que, si se le consultara al respecto, probablemente denegaría su conformidad"<sup>78</sup>.

No se trata ya aquí de negar el carácter *histórico* del contrato originario -aunque las razones primordiales de uno y otro planteamientos son, en buena medida, comunes-, sino de que la *Idea* de aquél, que contiene la de la voluntad universal legisladora, no se refiere a un consentimiento prestado o al resultado de una acuerdo o decisión. El

---

<sup>78</sup> Teoría y práctica p. 37, Ak. 297.



traslado por Kant de la fuente racional de legitimidad a un lugar distinto de la elección individual (voluntad en el sentido de *Willkür*), que abre la puerta a las dificultades y desconfianzas familiares al pensamiento político contemporáneo desde que Rousseau distinguiera entre *volonté de tous* y *volonté générale*, debe ser brevemente analizado en lo que se refiere a su alcance en la filosofía jurídica kantiana y a su razón de ser en la misma.

De lo que se trata es de negar a la opinión del conjunto de los arbitrios empíricos no cualquier papel o valor en la configuración de las leyes públicas, sino el de criterio último de legitimidad de las mismas. Lo que Kant quiere evitar es que la decisión o manifestación de voluntades de hecho constituya el principio mismo de justicia. Pero esto no significa que la idea de la "voluntad universal" se oponga o contradiga necesariamente a ese principio de decisión efectiva del pueblo -o "principio democrático" con todas las cautelas en el uso del término, aquí referido a la "decisión de todos sobre todos"<sup>79</sup>-, sino más bien que ésta no puede sustituir a aquélla u ocupar su lugar en la fundamentación racional del derecho público (sobre la diferencia y relación entre una y otra volveremos más adelante).

---

<sup>79</sup> Vid. *infra* Cap. VI.

En cuanto a la explicación de la posición kantiana -la negativa a identificar el consentimiento contingentemente prestado o de la "elección probable" con la "voluntad común"- el núcleo esencial de la misma debe aparecer claro: se trata de la imposibilidad de que los fines de los arbitrios empíricos, de cada uno, de la mayoría o de todos, determinen la ley fundamental de la interacción de esos arbitrios libres.

El resultado de la decisión de un conjunto de individuos (o la prestación de un acuerdo por parte de éstos) no puede sino depender de los fines de éstos, de sus intereses o concepción de los mismos. La separación kantiana entre "voluntad colectiva" o "general" y consentimiento efectivo es consecuencia, sin más, de la imposibilidad de que el principio racional de las leyes jurídicas haga depender el valor de éstas directamente del contenido de los arbitrios individuales (de los objetos de las facultades de desear). La Idea de voluntad unida del pueblo que procede *a priori* de la razón"<sup>80</sup>, precede a cualquier decisión de las voluntades empíricamente motivadas en la fundamentación de la *Rechtslehre*, y ello en consonancia con los planteamientos básicos de toda la filosofía práctica de su autor y de su teoría de la justicia con las que aquella categoría racional ha sido ya necesariamente relacionada.

---

<sup>80</sup> DD. p. 176, Ak. 338.

Como ya se ha mencionado, Kant enuncia las más de las veces el principio de juicio establecido en la Idea que comentamos en términos de la posibilidad del consentimiento del pueblo unido (o, más aún, de la no posibilidad del mismo):

"Lo que un pueblo no puede decidir sobre sí mismo, tampoco puede decidirlo el legislador sobre el pueblo"<sup>81</sup>.

¿Como debe entenderse esa posibilidad que no es, ciertamente, posibilidad fáctica o de que ese consentimiento suceda previsible o probablemente?. La obra de 1793 recurre asimismo a la expresión "basta con que no sea contradictorio que todo un pueblo esté de acuerdo con semejante ley..."<sup>82</sup> que nos remite, como cabía esperar, a un parámetro no contingente de racionalidad desde el que se afirma o niega la "posibilidad" que tratamos. El juicio acerca de ésta lo es desde un principio de razón, lo que sitúa a Kant, como era previsible y junto a los más conspicuos de los teóricos -clásicos o "nuevos"- del contrato social en una teoría del "consentimiento

---

<sup>81</sup> Teoría y práctica p. 47, Ak. 304 y lugares citados *supra*. DD. pp. 161, 162 y 163, Ak. 327 - 329. En su respuesta a *¿Qué es Ilustración?* Kant escribe igualmente: "La piedra de toque de todo lo que puede decidirse como ley para un pueblo, se halla en esta interrogación ¿es que un pueblo hubiera podido imponerse a sí mismo esta ley?". (edic.cit. p.32, Ak.39. Vid. igualmente p.33, Ak. 39-40).

<sup>82</sup> Teoría y práctica p. 39., Ak. 299.

*racional*"<sup>83</sup>.

Algunos de los apelativos, precisiones o modos de expresión, unidos en los textos kantianos a las nociones de "voluntad unida" o "consentimiento posible de todo un pueblo", contienen indicaciones casi definitivamente reveladoras de lo que nuestro autor quiere dar a entender con estas fórmulas (y también, y es igualmente importante, de lo que quiere excluir de las mismas). A la afirmación del carácter *a priori* de la Idea que nos ocupa, y que ya he mencionado, se unen aquí en importancia las correspondientes a su carácter *formal* y a su configuración reiterada como criterio *negativo* de juicio racional de la ley pública, condicionando decisivamente las posibilidades de interpretación del significado de la construcción. Tendremos ocasión más oportuna de referirnos a ellas en la explicación subsiguiente, ya que prefiero tomar como punto de partida otro conjunto de orientaciones textuales de nuestro autor, de carácter más "sustantivo" o más inmediatamente relacionados con nuestra cuestión.

---

<sup>83</sup> Cifra, por ejemplo, Jeremy Waldron, 1987, pp. 140 y ss.

## 5. VOLUNTAD UNIVERSAL, AUTONOMIA Y DERECHO DE LA HUMANIDAD.

Pienso que para rastrear el significado del constructo kantiano se trata, de un lado, de acudir al enunciado del mismo referido en términos de posibilidad *normativa* del consentimiento, o *licitud* de éste, y, de otro, de contemplar su decisiva vinculación con el "principio universal del derecho" -en su contenido- y con la idea de autolegislación -o autonomía- en su fundamento o razón de ser.

La *imposibilidad* para un pueblo unido de prestar su consentimiento a una ley o disposición pública no debe entenderse según otro criterio que no sea la congruencia con las condiciones o exigencias básicas de la razón práctica y, así, en un sentido práctico-racional -luego normativo, o de *deber ser* para los arbitrios individuales. Esto aparece suficientemente manifiesto a partir de los contextos en que Kant recurre a la fórmula susodicha o de los argumentos dados en sus propias respuestas a la pregunta planteada (la mayor parte de estos serán citados con más detenimiento al hilo de nuestra propia explicación interpretativa). También Kant recurre explícitamente a expresiones inequívocas de ese significado, al escribir:

"Así pues (...) se ha de preguntar primero si a un pueblo le es lícito [o "le esta permitido"] (*dürfe*)

instituir en ley el hecho de que ciertos artículos de fé y ciertas formas de religión externa, aceptados en otro tiempo, deben permanecer para siempre"(...) <sup>84</sup>.

Pero más importantes aún son, en la misma dirección, las diversas ocasiones en que nuestro autor vincula inmediata o intrínsecamente -en su significado mismo- tal posibilidad al *principio* o *Idea* práctico-racional del *Derecho*, así al referirse al legislador del "Estado republicano" que rige éste:

"Por leyes análogas a las que un pueblo se daría a sí mismo según principios universales de derecho" <sup>85</sup>.

Y otro tanto hace Kant al intercambiar o identificar la posibilidad de consentimiento o voluntad colectivos de una ley con su conformidad "con el principio del derecho" <sup>86</sup> o con "el derecho del pueblo" <sup>87</sup>.

Ahora bien, es su relación fundamental con el principio de autonomía, o autolegislación, la que debe constituir la principal vía de desentrañamiento de la idea

---

<sup>84</sup> *Teoría y práctica* p. 47, Ak. 304-305. Subrayado en el original. Véase asimismo *ibidem* pp. 37-38, nota.

<sup>85</sup> "Si el género humano progresa...", edic. cit. p. 108, *Conflicto de las Facultades*., Ak. VII p. 88.

<sup>86</sup> *Teoría y práctica* p. 39, Ak. 299.

<sup>87</sup> *DD.* p. 163, Ak. 329.

que nos ocupa<sup>88</sup>. Y ello porque es precisamente aquél, más que ningún otro, el que aparece aducido -en lugares centrales de la filosofía jurídica kantiana- como razón de esta idea. Es la exigencia de legislación para sí misma de cada voluntad libre, como condición de justicia que se contrapone al sometimiento a la decisión de otro, la que justifica -en textos decisivos tanto de *Teoría y práctica* como de la *Rechtslehre*- la atribución, desde la teoría racional del derecho, de la capacidad legislativa a "la voluntad unida, o universal, de todo un pueblo". El tenor de esos textos recomienda su reproducción íntegra:

"Todo derecho depende de leyes. Pero una ley pública, que determina para todos lo que les debe estar jurídicamente permitido o prohibido, es el acto de una voluntad pública, de la cual procede todo derecho, y, por tanto, no ha de cometer injusticia contra nadie. Mas, a este respecto, tal voluntad no puede ser sino la voluntad del pueblo entero (ya que todos deciden sobre todos y, por ende, cada uno sobre sí mismo), pues sólo contra sí mismo nadie puede cometer injusticia, mientras que, tratándose de uno distinto de uno mismo, la mera voluntad de éste no puede decidir sobre uno mismo nada que pudiera ser

---

<sup>88</sup>

Sobre esta relación vid., entre otros, Vlachos, 1962, pp. 332-333; Aris 1965 p.90; González Vicén, 1984, pp.77 y 78; Hancock, 1960, pp. 444-445; también para Umberto Cerroni -y ya sabemos que en términos críticos- "la voluntad colectiva del pueblo (...) como razón fundamental del Estado jurídico, se descompone en la autonomía privada de cada uno". (1962, p. 202).

justo(...) "<sup>89</sup>.

El significado básico de tales formulaciones no puede sorprendernos ya a estas alturas. La impronta rousseauniana de la concepción de la voluntad general como sometimiento a la legislación de la propia voluntad -recuérdese "por lo cual, uniéndose cada uno a todos, no obedezca, sin embargo, más que a sí mismo y quede tan libre como antes"<sup>90</sup>- se encuentra ya en la formulación kantiana del contrato originario, que ya conocemos, como aquél por el cual cada uno:

"Encuentra de nuevo su libertad en general, íntegra, en la dependencia legal (...) porque esta dependencia brota de su propia voluntad legisladora"<sup>91</sup>.

La vinculación entre el principio de autonomía y la idea de una "voluntad universal" ha sido, por otro lado, un motivo recurrente en distintos momentos de nuestro examen de la filosofía práctica de Kant. Sin necesidad de remontarnos a los capítulos iniciales de nuestro trabajo -al conjunto de ideas y principios que se engloban en la

---

<sup>89</sup> Teoría y práctica p. 33, Ak. 294-295.

<sup>90</sup> Contrato social Lib.I, Cap.VI edic. cit. p. 22, *Oeuvres complètes*, vol.III p.360. Vid. asimismo II, IV, p. 39, *Oeuvres* vol. III p. 375: Mientras los súbditos solo estén sometidos a tales convenciones [del cuerpo social con cada uno de sus miembros] no obedecen a nadie sino únicamente a su propia voluntad".

<sup>91</sup> DD. p. 146, Ak. 316. Sobre la impronta del pensador ginebrino en este momento de la construcción kantiana, ha insistido, entre muchos otros, Norberto Bobbio, 1969, pp. 223-226 y 1962.



doctrina del "Principio supremo de la moralidad"- y sin salir del ámbito de la filosofía del derecho -en sentido amplio-, aquella vinculación se hizo ya presente en la condición de "universalidad" propia de leyes jurídicas, según el "Principio" y la "idea" del derecho<sup>92</sup>. La noción que ahora nos ocupa traducía la exigencia de autonomía como condición de la obligación jurídica, y así del "derecho" (subjetivo), desde la perspectiva racional de consideración de los mismos referida a sujetos de libre voluntad, esto es, a sujetos morales (o "personas", ninguna de las cuales está, recuérdese, "sometida a otras leyes que las que ella misma se da, bien sola o bien de consuno con otras")<sup>93</sup>. En fin, nuestra atención al "sistema del derecho privado" de la *Rechtslehre* lo fué, casi exclusivamente, a la teoría de la propiedad, como lugar eminente en que "la idea de una voluntad universal" ocupaba el lugar *fundamental* a que me vengo refiriendo.

El mismo significado cumple tal idea en el ámbito del derecho del Estado (y de la doctrina contractual del mismo): traduce a este ámbito la doble exigencia de autonomía universal que nuestra razón práctica impone a cualquier vinculación -obligación- de nuestra voluntad, en tanto lo es de sujetos racionales (o "de libertad"). Por eso

---

<sup>92</sup> *Supra*, Cap. III y Cap. IV § 7.

<sup>93</sup> *IDD.* p. 65, Ak. 223, *Supra* Cap. IV § 7.

"Desde el punto de vista de las leyes de la libertad, el soberano universal no puede ser ningún otro más que el pueblo unido mismo"<sup>94</sup>.

Esta misma conexión primordial, tal y como se da en la doctrina de la "Idea del derecho" -en las nociones y principios básicos de la teoría de la justicia, esto es, las del "derecho de la humanidad" y de "leyes universales de justicia"- deben ilustrar ahora nuestra indagación del contenido de la "voluntad universal" y, así, nuestra pregunta "¿qué es lo que todo un pueblo no puede decidir acerca de sí mismo?".

El punto de partida es necesariamente la construcción del "principio supremo de la moral", tal y como se halla en la doctrina del *imperativo categórico*, como condición o fundamento del pensar desde la razón práctica o en términos de "leyes de libertad". Así escribe Eduardo Bello que "la *voluntad unida del pueblo* es la posibilidad de producir la *ley universal*"<sup>95</sup>. La condición de "universalidad de la ley", como primera formulación de "la construcción" por antonomasia de la filosofía moral de Kant, se seguirá aquí entendiendo como universalidad de la validez para sujetos de libertad y, así, según el principio de autonomía de la voluntad: en la idea que ahora examinamos Kant está situando la condición de que la obligación impuesta desde

---

<sup>94</sup> DD. p. 145, Ak. 315; el subrayado más largo es mío.

<sup>95</sup> 1989, p. 164. Vid. asimismo Thomas Pogge, p.418.

fuera a nuestro arbitrio pueda verse como legislada asimismo por nuestra propia voluntad<sup>96</sup>. En fin, nuestro autor conecta igualmente, de manera directa y reveladora, esa incógnita con la imprescindible formulación de aquél principio, que impone a cualquier principio de interrelación entre individuos humanos (y a la obligación según ellos) el límite de la consideración de cada uno como un fin en sí mismo:

"Porque lo que no puede decidir el pueblo entero sobre sí mismo, tampoco puede el legislador decidirlo sobre el pueblo. Pero ningún pueblo puede decidir no progresar jamás en su esclarecimiento de la fé (ilustración), por tanto no reformarse nunca en lo que respecta a la iglesia: porque esto se opondría a la humanidad en su propia persona, por consiguiente, a su derecho supremo. Así pues, ningún poder público puede decidir sobre el pueblo algo semejante"<sup>97</sup>.

Ahora bien, estamos en el ámbito del derecho, esto es, de la obligación según principios de justicia, de la que -no hace falta volver sobre ello- quedan "a salvo" las máximas de los arbitrios individuales. ¿Y qué es lo que en este ámbito establece la idea de una voluntad universal a

---

<sup>96</sup> Cífr. M. Gregor, 1963, p. 63 y Fiore 1987, p. 267.

<sup>97</sup> DD. p. 161, Ak. 327-328.

priori como criterio supremo de la razón práctica sobre la legislación pública? o, repito, ¿qué es lo que el "pueblo entero" no puede legislar?.

El criterio, negativo, de justicia de la decisión de un legislador (sea cual sea éste), a que alude el "consentimiento posible de todo un pueblo", es el respeto al derecho de la humanidad en la persona de cada ser humano sometido a esa legislación. La idea de voluntad universal contiene, así, la misma idea de justicia desde un determinado aspecto de la misma: el de resaltar la condición de cada sujeto de libre arbitrio, miembro de esa voluntad común, como fin en sí mismo o límite a las decisiones del conjunto de todo ello -o, aún, la prohibición de convertirlo en medio para los fines de cualquiera o de todos los otros.

La coincidencia básica del contenido de esa Idea con la noción de justicia o "derecho", perfectamente previsible desde la misma concepción kantiana de la razón práctica, es confirmada por diversas declaraciones del propio Kant. Éste, por ejemplo, se refiere indistintamente, y en párrafos prácticamente contiguos, a "la única constitución que nace de la idea del contrato originario" o a "la

constitución (...) que brota de la clara fuente del concepto de derecho"<sup>98</sup>; o, en la misma obra escribe:

"La voluntad universal dada a priori -en un pueblo o en las relaciones entre varios pueblos- es la única que determina lo que es de derecho entre los hombres"<sup>99</sup>.

Por eso escribe Beck:

"Para Rousseau, la voluntad general es un ideal político que debe servir como criterio de juicio (*check*) sobre la voluntad de la mayoría (...). En su cualificación como ley última, la voluntad general corresponde a "lo justo" (*the right*) en la filosofía de Kant, a lo cual todas las leyes positivas deben acomodarse"<sup>100</sup>.

---

<sup>98</sup> Paz Perpetua pp. 102 y 103, Ak. VIII pp. 350-351.

<sup>99</sup> Ibid. pp. 145-146, Ak.378. En el mismo sentido escribe Lissner: "Si todo derecho surge de la razón práctica ¿cómo puede en cada caso caracterizarse el contrato originario como punto de partida de todo derecho? (...) la voluntad pública -(...)- está determinada, en la forma que sea, por la legalidad ética en sentido amplio". (1951, p. 23). También Manfred Riedel vincula el derecho de la humanidad a "la voluntad de todos unificada a priori". (cfr. 1981, pp. 598-601).

<sup>100</sup> 1965, p. 9.

El respeto al derecho de la humanidad en cada individuo, su consideración como sujeto racional de libre arbitrio es, pues, el núcleo normativo de la racionalidad (práctico-moral) del consentimiento de un pueblo, de la posibilidad de constitución a priori de una voluntad universal, o de lo que todos pueden decidir. Repasando parte de lo dicho en páginas anteriores, ahí se encuentra la conformidad a "principios universales del derecho" o "licitud" de tal acuerdo. En ese punto se produce la confluencia entre el contrato -en su vertiente de idea práctica- e idea de justicia, entre legislación por voluntad común y leyes jurídicas a priori o "naturales"<sup>101</sup> o, aún más allá, entre estas últimas y la posición de cada

---

<sup>101</sup>

En la "conexión entre el concepto de 'una voluntad de todos a priori' y la idea kantiana de derecho natural", insiste Roger Hancock en 1961 pp. 444-445. Del mismo modo, y aunque su insistencia en acentuar la interpretación "teleológica" de la noción de "leyes naturales" lo separa de manera decisiva de mi propia explicación, Patrick Riley se esfuerza en conjugar armónicamente uno y otro factores ya que, para él: "When Kant says in the *Rechtslehre* that state laws must be conceived as the product of a hypothetical general will of the whole people as sovereign, this must be understood within a context of natural law(...) for Kant those laws are legitimate that could have been consented to by a natural rational people and that are congruent with natural law". (1982, pp. 131-132).

Tras argumentar en favor de la congruencia entre su comprensión de ambos elementos de esa construcción, Riley llega, sin embargo, a conclusiones no especialmente interesantes: así que "el derecho natural limita en Kant lo que un pueblo racional y maduro puede decidir" (*ibid.* p. 154), o que "(...) for Kant all right and justice proceed from natural law as applied by the people's united will, not just from popular authority". (*ibid.* p. 155).

uno como legislador<sup>102</sup>. Sólo así puede hablarse de leyes que, en tanto decididas por cada uno para sí mismo, y no por otro distinto de uno mismo, "no pueden ser injustas" con ninguno.

---

<sup>102</sup> Vid., en este sentido, Gregor, 1963, p. 60.

6. TEORIA DEL CONTRATO, FINES INDIVIDUALES Y BIENESTAR GENERAL. EL LIBERALISMO EMPIRISTA. ROUSSEAU. LA POSICION KANTIANA.

La configuración de la voluntad general en términos del derecho de la humanidad marca uno de los hitos más significativos de la teoría kantiana de la justicia, al presentarse fundamentalmente como alternativa a las concepciones en este punto dominantes en la historia moderna y contemporánea del "contrato social".

De lo que se trata aquí primordialmente es del desplazamiento -como contenido de aquél constructo- de toda concepción de los fines o intereses de los arbitrios empíricos -de cada individuo, generales o agregados- como contenido de la "voluntad colectiva": éstos y los conceptos del discurso práctico dependientes de ellos -felicidad o bienestar, ante todo- son sustituidos por la idea de libertad como derecho de la humanidad en el significado de aquél principio.

Las premisas básicas de este planteamiento nos son ya conocidas; baste al efecto recordar el carácter específicamente *jurídico* de la construcción contractual kantiana, y relacionar éste con el momento central de la *Rechtslehre* en que Kant establece el significado de la noción racional de Derecho, vinculándola a la relación entre arbitrios, y excluyendo de la misma la referencia a



los deseos de los sujetos de la relación<sup>103</sup>. La comprensión de la voluntad general a que ahora atendemos no es, en la teoría sistemática del derecho, sino consecuencia de esas premisas.

Ahora bien, en lo que a la voluntad general o "teoría del contrato" se refiere ya antes Kant había presentado ésta posición decisiva y lo había hecho en términos más radicales y polémicos; así, tras la formulación de su idea del contrato originario en *Teoría y práctica*:

"El concepto de un derecho externo en general procede enteramente del concepto de libertad en las relaciones externas de los hombres entre sí, y no tiene nada que ver con el fin que todos los hombres persiguen de modo natural (el propósito de ser felices) ni con la prescripción de los medios para lograrlo; de suerte que, por tanto, este fin no ha de inmiscuirse de ninguna manera en aquella ley a título de fundamento para determinarla"<sup>104</sup>.

La contraposición expresada de este modo entre libertad y felicidad, no debe llevarnos a concluir la ilegitimidad o prescripción de todo principio material en la interrelación entre sujetos de libertad, o como principio de organización de una comunidad de éstos. Al

---

<sup>103</sup> IDD. pp. 79-80, Ak. 230.

<sup>104</sup> *Teoría y práctica*, p. 26, Ak. 289.

igual que en su exposición de los fundamentos de la moral -recuérdese su respuesta a Garve en la misma obra citada<sup>105</sup>- la oposición entre uno y otro principio sólo se produce cuando el "principio" material -el de la felicidad- pretende ocupar la posición preeminente, como fundamento, que sólo corresponde al principio formal de la libertad:

"En los problemas de la razón práctica ¿debe empezarse por el principio material, esto es, por el fin u objeto de la voluntad, o bien por el principio formal, esto es, por el principio fundado sobre la libertad en la relación exterior(...)? Sin la menor duda, este último principio debe preceder al otro; es un principio de derecho y, por tanto, posee una necesidad absoluta incondicionada".

Al excluir las ideas de felicidad o bienestar como contenido de la "voluntad universal", es decir, al negar que ésta subroque o incorpore los contenidos de los arbitrios individuales, Kant se está oponiendo frontalmente a las doctrinas dominantes en la filosofía y la política de la Ilustración.

Tanto, en efecto, en las construcciones del empirismo liberal en Inglaterra, como en las de las monarquías paternal-ilustradas de Christian Wolff y sus herederos en Alemania, los principios del interés -público o de cada

---

<sup>105</sup>

*Supra.* Cap. II.

ciudadano-, de la utilidad social, o de la felicidad de los súbditos (en las doctrinas alemanas<sup>106</sup>) ocupan reiteradamente el lugar de principio de fundamentación de las reglas de justicia. Por referirnos sólo a los más destacados "padres" de la tradición liberal que hasta hoy ha venido proponiéndose como rival o alternativa de otra que tendría como máximo exponente al propio Kant, señalemos -aunque demasiado esquemática e insuficientemente- que para Locke, por ejemplo, y como es bien sabido, "la preservación de cada uno, de su *propiedad* que comprende "vida, libertad y posesiones"<sup>107</sup>, y así, de la sociedad y el bien público", constituye "la luz fundamental que ha de gobernar el poder legislativo mismo"<sup>108</sup>; o que "las leyes no pueden estar encaminadas a otro fin último que no sea el bien del pueblo"<sup>109</sup>.

La "utilidad o "bienestar general" que se obtienen de ellas son, a su vez, para Hume, el fundamento racional y valor de las reglas de justicia, y lo son tanto del concepto o principio general de ésta, como de sus leyes o instituciones particulares<sup>110</sup>:

---

<sup>106</sup> En torno a éstas, véase, entre otros, Aris, pp. 66 y ss.

<sup>107</sup> *Segundo tratado sobre el Gobierno civil*, cap. 9, § 123, versión española de Carlos Mellizo, 1990, pp. 133-134.

<sup>108</sup> *Ibid.* cap. 11, § 134, edic. cit. p. 140.

<sup>109</sup> *Ibid.* cap. 11, § 142. edic. cit. p. 149. Cfr., en general, todo el cap. 11, así como el cap. 15 (§§ 169 a 174) de la misma obra.

<sup>110</sup> *Enquiry Concerning the Principles of Morals*, sección III "Of Justice", respectivamente Partes I y II.

"Las reglas de equidad o justicia (...) deben su origen y existencia a la utilidad que el público obtiene de su estricta y regular observancia (...). Haciendo la justicia *inútil* se destruirá por ello su esencia, y quedará suspendida su obligación para la humanidad"<sup>111</sup>.

En fin, no es ni mucho menos necesario detenerse a recordar hasta qué punto las propuestas de Hume van a ser recogidas y convertidas por Jeremy Bentham y su escuela en un núcleo decisivo de una filosofía que convierte el principio de utilidad, o de "la mayor felicidad del mayor número de personas", en principio de toda la razón práctica -"de toda moral y toda legislación".

Desde las interpretaciones más convincentes que conozco, uno de los motivos primordiales de la obra de Jean Jacques Rousseau, de su significación histórica y, para muchos, de su mérito, es su ruptura fundamental con las concepciones utilitaristas de la moral y la justicia. El principio de libertad individual, convertido en autonomía del ciudadano, constituye -como es también sabido- el núcleo de la teoría del contrato como principio de legitimidad, y de la construcción de la *voluntad general* como regla de justicia.

---

<sup>111</sup> *Ibid*, parte I, cito por la edición de A. MacIntyre, 1965, p. 39.

El rechazo a las fórmulas legitimadoras de la sociedad civil -propias tanto de los teóricos continentales del despotismo como de los filósofos ingleses- en las que la protección de la vida o de la propiedad se paga a precio de libertad constituye el punto de partida de su doctrina -y del carácter original y revolucionario de ésta:

"Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja con toda la fuerza común la persona y los bienes de cada asociado, y por la cual, uniéndose cada uno a todos, no obedezca, sin embargo, más que a sí mismo y quede tan libre como antes. Tal es el problema fundamental al que da solución el contrato social"<sup>112</sup>.

La autonomía de cada individuo en la comunidad surgida del contrato es la recuperación de la libertad perdida en el estado civil en el que a causa de la desigualdad, la independencia -libertad natural- de los más fuertes significa dominación y sometimiento de los más débiles<sup>113</sup>. La regla de la voluntad general consagrada en el pacto tiene como objeto primordial la eliminación de esa dependencia o sometimiento de uno a otro, lo que realiza por medio de la igualdad esencial en ella de todas las

---

<sup>112</sup> Contrato social Libro I, cap. VI, p. 360, versión castellana citada, p. 22.

<sup>113</sup> Discurso sobre el origen y fundamentos de la desigualdad entre los hombres, Oeuvres, II parte, pp. 174 y ss, versión castellana citada, pp. 262 y ss.

voluntades individuales. Porque "dándose cada uno a todos no se da a nadie"<sup>114</sup> y "esa es la condición que (...) le garantiza de toda dependencia personal"<sup>115</sup>. La libertad y, por tanto y necesariamente, la igualdad constituyen el fin y justificación de la comunidad contractual y, así, el significado normativo básico de la regla de la voluntad general<sup>116</sup>:

"Si se indaga en qué consiste precisamente el bien mayor de todos, que debe ser el fin de toda legislación, se encontrará que se reduce a dos objetos principales, la *libertad* y la *igualdad*. La libertad, porque toda dependencia particular es otro tanto de fuerza que se quita al cuerpo del Estado; la igualdad, porque la libertad no puede subsistir sin ella"<sup>117</sup>.

Ahora bien, el papel primordial de la libertad de cada individuo, en el contenido del principio de la voluntad general, no debe ocultar el alcance más amplio de toda la construcción contractual, del que ya decisivamente nos advierte su autor en sus mismas primeras palabras, tan

---

<sup>114</sup> *Contrato social*, L. I, cap. VI, p. 361, edic. castellana, p. 23.

<sup>115</sup> *Ibid.* L. I., Cap. VII, p. 364, edic. castellana p. 26. Vid. sobre este punto y en el mismo sentido, Robert Derathé, 1988, pp. 227-231.

<sup>116</sup> En este mismo sentido han escrito Georges Gurvitch (en 1922, vid. 1971, p. 396); Ernst Cassirer, 1945, pp. 30-31; John W. Gough, 1957, p. 233; Arturo Deregibus, 1957, pp. 212-215, entre otros.

<sup>117</sup> *Contrat*, L. II, Cap. XI, p. 391, Traducc. p. 57.

célebres:

"Quiero averiguar si en el orden civil puede haber alguna regla de administración legítima y segura, tomando a los hombres tal como son y a las leyes tal como pueden ser: trataré de unir siempre en esta indagación lo que el derecho permite con lo que prescribe el interés, a fin de que la justicia y la utilidad no se hallen separadas"<sup>118</sup>.

Del mismo modo que, en su ética, la búsqueda de la felicidad acompaña estrecha y decisivamente al principio de dignidad del individuo y al ideal de virtud<sup>119</sup>, en su filosofía del derecho y del Estado -expuesta en *Du contrat social*-, Rousseau une "al derecho natural" de los individuos a la libertad, el objetivo inexcusable de la utilidad o el *bien* de estos, es decir, de su felicidad. Así, no solo la noción del contrato social -el paso al estado civil conforme a éste se contempla en el ginebrino

---

<sup>118</sup> Como bien expone Robert Derathé, más allá de la libertad e igualdad civiles, la libertad moral, de la que éstas son condiciones necesarias, "es el verdadero bien que el hombre obtiene de la institución de la sociedad civil". Las condiciones de ejercicio de las facultades intelectuales y morales del ser humano -razón y conciencia-, que solo aquella comunidad proporciona, son "la verdadera razón del ser y de la legitimidad del pacto" (op.cit. p. 245). El eco que este motivo último de la obra jurídico-política de Rousseau encuentra en Kant no puede dejar de ser señalado por el mismo autor (ibid. p.247). También Roberto Rodríguez Aramayo recuerda la precedencia de Rousseau respecto a Kant, en "la exploración de las antípodas del endemonismo jurídico". (1986, p. 25).

<sup>119</sup> cfr. Cassirer, op. cit., pp. 27 y 41. Sobre el concepto, fundamental a este respecto, de la ética de Rousseau, el *del amour de soi*, ver A. Deregibus, 1957, pp. 186 y ss.

según los principios del interés y la necesidad<sup>120</sup>- sino que la voluntad general, que en el mismo constituye el principio de la legislación, contiene primordialmente la idea de interés general o común<sup>121</sup>.

La voluntad general supone que "todos quieren la felicidad de cada uno de ellos"<sup>122</sup>, y "lo que la caracteriza no es tanto el número de votos como el interés que los une"<sup>123</sup>. Igualmente, escribe Rousseau que "el acto de soberanía" es "útil, dado que no puede tener otro objeto que el bien general"<sup>124</sup>; o, con el mismo vigor:

"Mientras que varios hombres reunidos se consideren como un solo cuerpo, no tienen más que una sola voluntad, que se refiere a la común conservación y al bienestar general"<sup>125</sup>.

En fin, no es éste lugar para entrar en las

---

<sup>120</sup> Véase, entre otros ejemplos, *Contrat*, L.I, caps.II y IV, pp-352 y 360, edic. española, pp. 11, 21 y 22. Sobre la reconstrucción de la argumentación de Rousseau en este punto a partir de la idea de interés racional e incluso de maximización racional de utilidad, vid A. Levine 1976, Cap. I, pp. 37 y ss. El mismo Derathé echa de menos en su admirado autor "la mayor consecuencia de Kant que no dudará en afirmar, a diferencia de Rousseau, que el paso a la sociedad civil no es para el hombre una necesidad sino una verdadera obligación". (1988, p. 247).

<sup>121</sup> *Contrat* L. II, C.III., p. 371, edic. española p. 35.

<sup>122</sup> *Ibid.*, II, IV. p. 373, (37).

<sup>123</sup> *Ibid.*, p. 374 (38).

<sup>124</sup> *Ibid.*, p. 375 (39).

<sup>125</sup> *Ibid.*, IV, I, p. 437 (105).



dificultades y desacuerdos a que ha dado lugar el desentrañamiento del concepto de la "voluntad general", cuya consideración, en todo caso, -y en lo que nos ocupa- debe ser presidida por la insistencia de su autor en que es "la generalidad de su objeto y su esencia"<sup>126</sup> como voluntad, y así del interés general al que mira<sup>127</sup>. Tampoco entraremos en las discusiones entre versiones individualistas y "colectivistas", o aún organicistas - éstas cada vez menos acreditadas<sup>128</sup>- de esos conceptos básicos. Era una consideración previa y más general la que aquí me interesaba recordar: la de que, refiriéndose el "constructo normativo"<sup>129</sup> de la voluntad general a la decisión colectiva y su contenido -y no limitándose, por tanto, como ha de ocurrir en Kant, a los principios formales de su constitución- no puede prescindir del contenido de los intereses, comunes o acordados<sup>130</sup>, o de los objetos de las voluntades individuales<sup>131</sup> que

---

<sup>126</sup> *Ibid.*, II, IV, p. 373 (37).

<sup>127</sup> *Ibid.*, p. 374 (38). Cfr. A. Levine, *op. cit.*, pp. 41 y 42.

<sup>128</sup> Entre ellas pueden mencionarse, por su influencia, las de Durkheim, "Le contrat Social de Rousseau", *Revue de Métaphysique et de Moral*, 1918, n.ºs. 1 y 2; y la de Vaughan, en su Introducción a *The Political Writings of Jean Jacques Rousseau*, Cambridge University Press, 1918. Sobre la cuestión, ver Derathé, 1988, pp., 237 y ss; Levine, *op. cit.* 39-40; o Rubio Carracedo 1988.

<sup>129</sup> En esta caracterización insiste José Rubio Carracedo (vid. 1988, *passim*).

<sup>130</sup> *cifr.* A. Deregibus, *op. cit.*, 216-217.

<sup>131</sup> El mismo Hochberg no es el único en pretender la posibilidad de aproximar a Rousseau a "ciertas normas de utilitarismo" (*ibid.* p. 163).

comprende.

Ello no debe, ni mucho menos, permitirnos concluir que en Rousseau la justicia o "el derecho" se identifican o se subordinan al bien o utilidad generales<sup>132</sup>; pero sí nos autoriza a concluir que su principio de legitimidad, aún distinguiendo entre derecho y utilidad<sup>133</sup>, comprende ambos términos buscando centralmente la reconciliación -recordemos, "de lo que el derecho permite con lo que prescribe el interés"- esto es, "el acuerdo admirable del interés y la justicia"<sup>134</sup>.

La teoría kantiana de la "voluntad universal" se separa tanto de los principios legitimadores paternales y utilitaristas, o casi utilitaristas, citados más arriba, como del sincretismo del concepto rousseauniano de la "volonté générale", siendo su distancia respecto de todas ellas, en la concepción del principio de justicia de la acción del legislador, paralela a su ya conocida oposición a la concepción instrumental -o pragmática- del contrato, y a su afirmación de éste como un fin en sí o fin que

---

<sup>132</sup> En este sentido, y frente al tipo de pretensión mencionada en la nota precedente, Georges Gurvitch, *op.cit.*, p. 397 nota.

<sup>133</sup> En este sentido, y frente al tipo de pretensión mencionada en la nota precedente, Georges Gurvitch, *op. cit.*, p. 397 nota.

<sup>134</sup> *Contrat social*, L.I., p. 351, (p. 9), ya citado *supra*, y L.II, Cap.IV, p. 374 (p. 38). Umberto Cerroni acude igualmente, a este carácter más comprensivo" de la construcción rousseauniana para distinguirla de la de Kant -en detrimento de éste, en el caso del autor italiano-. (1962, p. 196).

debemos tener"<sup>135</sup>.

A diferencia de Rousseau, la "voluntad unida" de Kant no alcanza en su significado la materia, contenido o el resultado de la decisión colectiva; el principio para las reglas de interrelación entre arbitrios, que la voluntad general significa, no llega a considerar los intereses u objetivos de éstos para determinar su tratamiento o incorporación a una noción del "interés general". La idea kantiana se queda en la *forma* o en las condiciones formales -e ideales- de constitución de una voluntad universal.

Pero es frente al tipo de consideración utilitarista de la razón que preside el principio de justicia -sea en la forma del "Observador Imparcial", de la "voluntad general" o de la "elección pública"- frente a la que debe considerarse primordialmente la construcción kantiana. Y esta confrontación consiste básicamente en que la voluntad unida no se construye, en Kant, a partir de la consideración de las relaciones entre individuos concebidos como unidades de maximización de fines o de obtención de bienestar. Y es que, aún en distintas variantes -sea como instrumentos de deseos o buscadores de "felicidad", o como unidades de "interés" o de "satisfacción de preferencias"-, las versiones (más o menos ortodoxas o heterodoxas) del utilitarismo toman como fundamento (o fin último) individuos concebidos únicamente como agentes en busca de

---

<sup>135</sup> Vid. *supra* § 2.2.

la realización de deseos o "fines empíricos" -eso sí, racionalmente organizados en pro de la optimización del conjunto- y coexistiendo en las condiciones conocidas desde Hume como "circunstancias de la justicia". Por eso el rechazo de Kant a todas las modalidades de la razón jurídico-política utilitarista "que presentan la razón práctica como la capacidad de analizar, calcular y maximizar ventajas, bien para uno mismo e indiferentemente a cualesquiera otros, o bien para uno mismo en combinación con los demás, tales que optimicen la seguridad de las ventajas propias"<sup>136</sup>.

Es cierto que hay en Kant, como bien sabemos, una concepción del sujeto individual humano movido por objetos de su facultad de desear. Y que éste, el sujeto de libre arbitrio empírico, es el *homo juridicus* o sujeto de derecho de la *Rechtslehre* cuyos principios, a diferencia de los de la ética, abstraen del contenido o "calidad" de los fines de tal sujeto dejando a éste libre de decidir sobre ellos. Pero no lo es menos que sus ideas de la libertad y de la razón práctica -de las que depende el imperativo

---

<sup>136</sup>

W.B.Gallie, 1985, p. 19. Por eso no creo que tenga razón Murphy cuando interpreta, sin mayores precauciones o distinciones, la "teoría kantiana del contrato" en términos de "consentimiento antecedente de seres racionales" (1970, p.134) o de "acuerdo racional en una posición antecedente de elección" (*ibid.* p. 135). Murphy utiliza para explicar a Kant las actuales construcciones de la elección pública. De hecho llega a considerar su construcción como un precedente "primitivo" de esos instrumentos actuales de la teoría económica: "Kant's original contract theory is thus a start (admittedly a primitive start) toward the development of those theories which play such a large role in contemporary economic theory and in the social philosophy of John Rawls -those theories we now call game theories, decision theories, or social choice theories". (1978, p. 73).

categorico fundamental de la consideración del individuo libre como un fin en sí mismo- le permiten pensar una Idea de la voluntad universal como principio *no instrumental* de justicia.

Esta es la característica común -en cuanto al principio de justicia- de las doctrinas del liberalismo "empírico" -o, por ella misma, "económico"- que ahora nos ocupan: en ellas el concepto de justicia se presenta como instrumental a la maximización de felicidad o a la satisfacción de preferencias. Son estos fines u objetivos los que ocupan en ellas el lugar de fines últimos a los que se subordinan como medios -organizativos de las relaciones entre individuos económicos y en torno a las ideas de competencia, conflicto y cooperación- los criterios de "justicia" o "legitimidad".

La idea kantiana de "la voluntad unida *a priori*", por el contrario -y sin condenar, repito, sino todo lo contrario, el principio de felicidad- se piensa, y en el marco específico de una doctrina del derecho, de las leyes coactivas de la libertad externa, desde la relación entre sujetos de libertad y teniendo como fundamento esa relación, no con la naturaleza o con los objetos del mundo de ésta, de libertad entre individuos considerados desde ese punto de vista. De ahí su explicación en *El conflicto de las Facultades*:

"Porque a los seres dotados de libertad no les basta el goce de una vida agradable, que también le pueden proporcionar otros (entre ellos el Gobierno); lo que importa es el principio con arreglo al cual se procura ese goce. (...) Por tanto, un ser dotado de libertad ni puede ni debe, si tiene conciencia de ese privilegio suyo con respecto al animal irracional, pedir para su pueblo, según el principio formal de su arbitrio, ningún otro gobierno que aquél en que ese pueblo sea también legislador, es decir, el derecho de los hombres, que tienen que obedecer, necesariamente debe preceder a toda consideración de bienestar, pues se trata de algo sagrado por encima de cualquier precio (de utilidad) y que ningún gobierno, por muy benéfico que sea, puede tocar"<sup>137</sup>.

Kant aduce reiteradamente, en apoyo de su posición, un argumento que ya había presentado de manera destacada en momentos previos de su doctrina -tanto en la fundamentación misma de su principio de la moral en general, como en la configuración, en la Introducción a la *Rechtslehre*, de la misma metafísica del derecho y de su objeto<sup>138</sup>. Ese argumento consiste, en pocas y ya familiares palabras, en

---

<sup>137</sup> Si el género humano progresa..., edic. cit., p. 120, *Conflicto de las facultades*. Ak. VII, p. 87, nota.

<sup>138</sup> Vid. *supra*, Cap. IV, § 5.3.

aducir la imposibilidad de que el "supuesto principio de felicidad, que engloba genéricamente todos los fines empíricos, pueda, dada la diversidad de su contenido, fundar una ley universal y así constituir un verdadero principio práctico objetivo<sup>139</sup>.

Ahora bien, independientemente del estricto valor teórico de una condición de universalización así enunciada, y de la vigencia de su vigor polémico frente a las construcciones "empiristas" (en la expresión preferida del propio Kant) o del utilitarismo en sus elaboraciones más recientes -que sustituyen el criterio enunciado en términos de "felicidad" por el de "satisfacción de preferencias" o similares- pienso que es necesario ir más allá para encontrar el sentido más profundo de la posición de nuestro autor.

De lo que se trata es, de nuevo, de afirmar la prioridad de la condición del sujeto de libertad como sujeto de derecho frente a cualquier otra consideración o punto de vista, a la hora de pensar en el principio de justicia de la acción -y del límite de ésta- del legislador público. Es el derecho de la humanidad -recuérdese, la consideración del individuo humano como fin en sí en su vertiente "jurídica", esto es, negativa, y para las

---

<sup>139</sup> Teoría y práctica, pp. 26-27 (Ak. 290), 44 (Ak.302).

relaciones externas de libertad- lo que constituye el único principio de legislación desde la Idea racional del Derecho. O, en otras palabras, la voluntad universal o voluntad unida a priori y la Idea de todas las voluntades individuales en tanto que tales, esto es, la del principio de respeto, que impide tratar como medio para otro, u otros, a la voluntad libre de cada individuo.

Es la sustitución de esta consideración fundamental por la atención al contenido de esas voluntades -a lo común de sus fines o intereses, la generalización de los mismos o la maximización de su satisfacción- lo que Kant rechaza radicalmente, y es en los términos de este rechazo como debe entenderse su insistencia en contraponer, como términos incompatibles de una alternativa excluyente, la felicidad y el derecho de los hombres. Así:

"No se trata aquí de la felicidad que al súbdito le cabe esperar de una situación o del gobierno de la comunidad, sino simplemente, y ante todo, del derecho que por ese medio debe ser garantizado a cada uno (...)".

El principio de la felicidad (...) también conduce al mal en Derecho político, tal y como lo hacía en la Moral (...). Si se hubiese preguntado, ante todo y sobre todo, qué es conforme a derecho (...), la idea del contrato social mantendría su indiscutible crédito



(...) "<sup>140</sup>

Y una vez más, advierte el autor de *Teoría y práctica* contra: "la habitual confusión consistente en que, cuando se trata del principio del derecho, lo truecan subrepticamente en sus juicios por el principio de la felicidad"<sup>141</sup>.

El "principio del derecho", entonces, y entendido, por supuesto, como principio de la razón pura y práctica -de la voluntad racional (*Wille*) legisladora como ya sabemos- es el criterio desde el que juzgar "moralmente", como sujetos de libertad, el derecho positivo o público. Este es el sentido de la expresión "concordancia entre constitución y principios jurídicos", con que Kant configura el contenido que ha de darse a la idea de *salus pública* como ley suprema del Estado, o del gobierno de éste. "Por ella", afirma la *Rechtslehre*:

"No hemos de entender ni el *bienestar* de los ciudadanos ni su *felicidad*; porque ésta probablemente puede lograrse de forma mucho más cómoda y deseable (como también afirma Rousseau) en el estado de naturaleza o también bajo un gobierno despótico; sino que se entiende un estado de máxima concordancia entre

---

<sup>140</sup> *Teoría y práctica*, pp. 38 y 44, Ak. 298 y 302.

<sup>141</sup> *Ibid.* p. 43, Ak. 301. El mismo motivo puede encontrarse en las *Reflexiones sobre filosofía del Derecho*: "En el derecho público no es la dicha del ciudadano (...) sino su derecho, lo que constituye el principio de la constitución". (*Reflex.* 7938, *edíc. cit.*, p.47, Ak. XIX, p. 560.

la constitución y los principios jurídicos, estado al que la razón nos obliga a aspirar a través de un imperativo categórico"<sup>142</sup>.

---

<sup>142</sup>

DD. p. 149, Ak. 318.

La misma fórmula, y con un significado similar, aparece tratada en la Antropología, p. 231, Ak. VII, p. 331 y en el proyecto de carta a Jung-Stillling, . vid. edic. J.L.Bruch, citada, p. 114.

7. EL CONTENIDO DE LA IDEA DE VOLUNTAD UNIVERSAL;  
SU LUGAR Y ALCANCE EN LA TEORIA DE LA JUSTICIA.

Pues bien, y para avanzar en la concreción o desarrollo por Kant de estas reflexiones fundamentales, en el ámbito del derecho político, o de la constitución jurídica del Estado, aquél principio fundamental se plasma en los tres "principios *a priori*" de *libertad, igualdad y autolegislación de los ciudadanos*, que son "los fundamentos de la única constitución que nace de la idea del contrato originario, sobre el cual ha de fundarse toda la legislación de un pueblo"<sup>143</sup>.

La traducción de "la voluntad unida" en términos de tales principios es reiterada por el mismo autor, para quien:

"Propiamente, en la constitución de este concepto [la voluntad pública como la voluntad del pueblo entero] concurren los conceptos de libertad externa, igualdad y *unidad* de la voluntad de todos, y para esta última es condición la independencia, pues se requiere una votación cuando se dan las dos primeras"<sup>144</sup>.

---

<sup>143</sup> Paz Perpetua p. 102, Ak. 349-350.

<sup>144</sup> Teoría y práctica pp. 33-34, Ak. 295. Cifr., igualmente, Derecho de mentir p. 66, Ak. VIII, p. 429.

Esta constatación<sup>145</sup> se ve reforzada por otras posiciones del núcleo conceptual y normativo de la filosofía kantiana del derecho que se ven, a su vez, iluminadas por ella. Así, en la formulación que ya conocemos del contrato originario como unión para un fin que lo es en sí mismo (fin "que cada uno debe tener"), es el derecho de los hombres el que Kant afirma categóricamente como dicho fin<sup>146</sup>. Y ¿cómo no conectar inmediatamente y a la luz de lo dicho más arriba, esta posición con la presentación por el mismo autor de su concepción del único derecho innato"?.

"Libertad -independencia del arbitrio compulsivo de otra persona-, siempre que se concilie con la libertad de los demás según una ley general, es este único derecho originario, el cual corresponde a todo hombre por virtud de su propia humanidad. La igualdad innata, es decir, el derecho a no ser vinculado por otros a más de aquello a lo que uno puede también vincularlos recíprocamente; de ahí también, por consiguiente, la cualidad del hombre de ser dueño de

---

<sup>145</sup> Ya Gurvitch en 1922 escribe que la voluntad es en Kant "la síntesis de la libertad y la igualdad" y que "La sumisión a la voluntad unificada sintética a priori tiene como resultado la libertad legal, la igualdad y la independencia civil". (1971, p. 394).

En la misma opinión interpretativa se encuadra Georges Vlachos al ver en la "voluntad común" una "expresión colectiva y simbólica de los derechos individuales" (1964. p. 473). En fin José Rubio Carracedo constata con no poca decepción -en comparación con la construcción de Rousseau- que Kant considera aquélla "como una síntesis de los principios de libertad e igualdad" (1988, p.61).

<sup>146</sup> Teoría y práctica p. 26, Ak. 289.

sí mismo (*sui iuris*) (...): todas estas facultades están ya comprendidas en el principio de la libertad innata y no pueden verdaderamente distinguirse de ella (...)"<sup>147</sup>.

Antes de ocuparnos de la formulación de esos "principios jurídicos *a priori*" y de su desarrollo en una doctrina del Estado, debemos aún detenernos en ciertas consideraciones -provisionales aún, en cuanto al esclarecimiento más completo de su significado<sup>148</sup>, que sólo en la posterior exposición de la *Idea* del "Estado republicano" podrá ser completado- sobre la misma noción, la de la voluntad universal", que hemos venido tratando. Se trata de recapitular aquí, más formalmente, aunque con la mayor concisión posible, ciertos aspectos de aquélla idea que han ido quedando implícitamente establecidos en la indagación anterior en pos de su contenido esencial.

De la construcción kantiana de la "voluntad colectiva *a priori*" puede resaltarse, ante todo, su "autolimitación" o autorestricción, y principalmente si se la compara con otras construcciones del mismo título o destinadas a

---

<sup>147</sup> IDD p. 98, Ak. 237-238.

<sup>148</sup> Tras de lo dicho en éstas páginas, interrogantes decisivos han de seguir necesariamente en el aire. ¿Cómo puede hablarse de autolegislación o colegislación de todos separándose, al mismo tiempo, de cualquier concepción de un acuerdo efectivo? ¿Qué relación hay, desde la perspectiva adjudicada a Kant, entre ley y ese consentimiento o decisión efectivos? ¿Qué significa que sólo el legislador o soberano efectivo interpreta y actúa la idea de voluntad general? ¿Cómo puede una *Idea* de la razón, carente de referente empírico alguno, ser principio del Derecho público?.

cumplir una función similar en el discurso práctico. Ese carácter "limitado" puede afirmarse en varios sentidos y, si de alguno de ellos nos ocuparemos más adelante<sup>149</sup>, quiero recordar aquí ese mismo carácter en lo que a su contenido se refiere.

Hemos visto que la "voluntad común" no se constituye con los contenidos de la mayoría o la totalidad de las voluntades individuales, ni con lo común a todas ellas, y que ni siquiera -como ocurre en Rousseau- añade a los principios de libertad e igualdad la consideración del bien o interés de los individuos que forman una comunidad jurídica. Concernida únicamente con la exigencia categórica del derecho de la humanidad en cada sujeto individual, aquella agota su contenido en los referidos tres principios *a priori* del derecho. De todo ello cabe concluir sin necesidad de mayores precauciones la afirmación del carácter radicalmente *formal* de aquella idea.

Luego el criterio de la "voluntad universal" no puede -en un sentido estrictamente paralelo a como no podía el "Principio supremo de la moral" dar reglas de conducta- producir o proporcionar por sí mismo reglas sociales, leyes jurídico-positivas o principios políticos. No solo aquél es ajeno a la racionalidad de la acción o la legislación empíricas, que es racionalidad hacia fines, "arte de

---

<sup>149</sup> Me refiero a su papel como principio de juicio o imperativo para el legislador *infra*, § 3.2.

gobierno"<sup>150</sup> de cuyo significado es parte primordial la "realización" o el resultado efectivo de esa acción<sup>151</sup>. Es que no cabe legislación pública, esto es, *decisión o acción* legislativa, sin contenido referido a fines empíricos de los arbitrios individuales, sean cuales sean éstos.

Por eso el carácter definitivamente *formal* del principio que nos ocupa, el mismo de la idea puramente racional de *derecho*, del que dice expresamente Kant:

"Como expresión de la voluntad general sólo puede ser único, y concierne a la forma de la justicia, no a la materia o al objeto sobre el que tengo un derecho"<sup>152</sup>

Paralelamente a la precedencia de la consideración del sujeto de libertad respecto a los fines de su arbitrio empírico, la idea de la "voluntad común", referida a aquélla, es momento *previo* en relación con las decisiones sobre reglas o leyes efectivas y se presenta como *límite* o condición limitativa de éstas, de "lo que el legislador puede decidir sobre el pueblo" porque "tampoco el pueblo puede decidirlo sobre sí mismo"<sup>153</sup>.

---

<sup>150</sup> Paz Perpetua, p. 136, Ak. 372.

<sup>151</sup> Vid. *infra*, Cap VII.

<sup>152</sup> *Teoría y práctica* p. 29, Ak. 292.  
Sobre este mismo rasgo de la "voluntad común" kantiana, véanse, entre otros, Georges Gurvitch, 1971, p. 393, Fabio Fiore, 1987, p. 262, José Rubio Carracedo, 1988, p. 61.

<sup>153</sup> *Teoría y práctica*, p. 47, Ak. p. 303 y D.D. pp. 161 y 163, Ak. 327-328 y 329.

Con éste carácter concuerda, además, la formulación preeminentemente *negativa* con que, como hemos tenido ocasión de ver, tiende a aparecer este principio<sup>154</sup>, formulación en la que coincide con la que sabemos que corresponde al "principio de la humanidad" en el ámbito de la teoría de la justicia. Pues bien, es en los mismos términos de éste (los del Imperativo categórico formulado como "principio de la humanidad") en los que debe entenderse la configuración formal de la idea de la voluntad universal que hemos afirmado.

Tal configuración, la restricción de contenidos del principio kantiano que venimos contemplando, hace que esta construcción sea incapaz de proporcionar -en el sentido en el que intentan hacerlo otras teorías de la justicia, en base al principio de utilidad o a la "volonté générale"- una teoría normativa más amplia de la sociedad o de la "justicia distributiva"<sup>155</sup>. Me limitaré, por el momento, a señalar que ésta teoría se halla presente -a veces en observaciones y comentarios expresos, otras de manera implícita- en parte como exigencia, y en parte como presuposición, de la concepción kantiana de los principios

---

<sup>154</sup> *Ibidem.*

<sup>155</sup> Michel Villey reprocha precisa y centralmente a Kant la carencia de una teoría de la *justicia distributiva*, y, en cuanto esta última sería "el verdadero objeto del arte jurídico", su defecto impediría aceptar que haya en Kant "una teoría del derecho" (la obra de nuestro autor "marca la cima de un período de olvido de la filosofía del derecho") (1976, pp. 156-157). La alegación del historiador francés del pensamiento jurídico es contestada a lo largo de éstas páginas (y, realmente, de todo el presente trabajo).



jurídicos *a priori* presidiendo el estado civil. Como volveremos a comentar más adelante, la sociedad de hombres libres e iguales ante la ley, propietarios de su trabajo, en una comunidad en la que la propia posición social y de poder dependen del propio esfuerzo y capacidad -meritocrática- es la optimista y equivocada previsión kantiana de las formas sociales que han de sustituir a la injusta y aborrecida sociedad estamental<sup>156</sup>.

Pero es que, además, es cierto que a partir del principio kantiano de justicia no se obtiene una concepción de la materia de las reglas sociales, o de los contenidos deseables de la acción política, pero es que no puede obtenerse<sup>157</sup>. Es decir, no creo que esta limitación sea tanto un fallo o carencia interna de la susodicha construcción, como el límite consecuente y oportuno de la misma. Pretender su extensión en el sentido señalado sería ignorar su significado básico como un principio *a priori* del derecho que establece para la legislación jurídica y la política, límites negativos y previos a éstas y desde fuera de ellas: desde una filosofía moral y una teoría de la justicia fundamental y decididamente individualistas. La

---

<sup>156</sup> No sólo el desarrollo de los tres principios o derechos *a priori* ilustran sobre esta concepción, sino que, previa y extensamente, lo hace su doctrina del derecho privado (tanto en su exposición de los derechos reales como en la de los derechos personales en torno a las instituciones de la propiedad y los contratos).

<sup>157</sup> Por eso son desencaminadas las críticas que apuntan a la incapacidad de principios *a priori* de la razón para generar reglas jurídicas operativas en la vida efectiva del Derecho. Una muestra destacada de las mismas puede verse en Morris Cohen, 1962, pp. 295 y ss.

idea de la voluntad universal se presenta, en fin, como exigencia o imperativo categórico al arbitrio, o arbitrios, de los legisladores -individuales o colectivos, autocráticos o democráticos. Este "lugar" normativo aleja a aquélla del modelo de actividad guiada por fines -"fines a realizar"- propio de la noción de voluntad o arbitrio electivo y la sitúa en el ámbito de la voluntad legisladora. Así, no sólo aquella idea procede de esta voluntad (*Wille*), es decir -y ya se ha repetido más arriba- de la razón pura práctica, sino que el mismo significado de su denominación como "voluntad", su configuración como tal, debe ser entendido en los términos de esta última, y no en los del arbitrio decisorio (*Willkür*). De hecho éste es el término utilizado uniformemente por Kant en todas las expresiones referidas a la noción que comentamos. La voluntad común procede de la razón pura práctica en cada uno de nosotros a la que, por decirlo con Gurvitch, "representa". O, como escribe Adela Cortina, es "noción expresiva de la razón práctica"<sup>158</sup>. Sólo esta

---

<sup>158</sup>

1989, p. 187. Ya en el mismo sentido se manifestaba Gierke en 1880, Vid(1974), p. 159. Igualmente Ernst Weinrib afirma: "What Kant calls the general will is not a collective will but practical reason operative in the external relations of individual free wills". (1987, p. 504 nota 104).

Y para Fabio Fiore ello significa que "(...)la sua sogettività razionale si esprime (...) in una persona collettiva che lo rappresenta come soggetto noumenico, onde per cui se egli come suddito non può far altro che obbedire, come autore dell'obbligazione nella forma i un rappresentante collettivo della ragione (la cui necessità é determinata a priori) egli non obbedisce che a se stesso (obbedendo alla sua stessa ragione)". (1987, p. 266).

A su vez, González Vicén escribe que: "La 'voluntad unida' kantiana es, en efecto, tan solo otra expresión para la idea de las voluntades individuales determinadas racionalmente por el Derecho". (1984, p. 72)

## 8. EL PRINCIPIO DE LIBERTAD.

La libertad del ciudadano es, para la *Rechtslehre*, el primero de los "atributos" del mismo en el Estado republicano o, en las obras de 1793 y 1795, el primero de los "principios *a priori*" o "fundamentos" del mismo.

El tratamiento kantiano de la idea de libertad, en los ámbitos de la filosofía moral y política, ha sido uno de los objetos temáticos que preferentemente me han ocupado hasta el momento y hasta el punto de convertirse casi en hilo conductor de las exposiciones presentadas hasta aquí. Y recuerdo esto no sólo para explicar que, como es obvio, el principio de libertad política debe entenderse a la luz de aquéllas concepciones y desarrollos argumentales, sino para advertir que, como también es fácilmente comprensible, la parte mayor y más importante de lo que Kant tiene que decir sobre la noción, o las nociones, de libertad y su valor decisivo en el pensamiento práctico -en la articulación de condiciones y principios que constituyen verdaderamente la columna vertebral de éste- ha sido ya estudiado en epígrafes y capítulos anteriores. La "doctrina de la libertad de la voluntad" es, desde luego, el lugar por antonomasia de aquélla teoría, pero igualmente deben ser considerados como primordiales los principios o condiciones constitutivos del discurso moral (así, el contenido del principio de la humanidad y la condición de autonomía) o, situándonos ya en las teorías de la justicia

y el derecho, en la construcción de las mismas nociones que les dan título y sus principios, del "derecho de la humanidad en cada individuo", del imperativo del "estado civil" y de la relación entre ley pública y autolegislación que contiene la idea de la "voluntad universal *a priori*".

Es de todos estos momentos decisivos de la filosofía moral y jurídica kantianas de donde debe extraerse su concepción de la libertad relevante para su enunciado de la "libertad política" (en la teoría del Estado republicano) y en buena parte, y dentro de mis limitaciones, me parece que ello ha sido ya llevado a cabo. Sin prestar atención a ese sustrato fundamental y decisivo, esto es, atendiendo sólo a los concisos enunciados en que Kant presenta ese "primer" principio de la constitución republicana, no puede obtenerse una comprensión satisfactoria de este último.

Y es que los lugares más destacados en que Kant propone expresamente el principio *jurídico* de libertad -o principio de libertad en el Estado según la idea de Constitución republicana-, no sólo contienen escuetas proclamaciones, escasamente acompañadas de explicaciones de sus contenidos -en las que el uso que en aquellas se hace del término "libertad" se desarrollase en sus contenidos y en relación con los muchos otros lugares de su filosofía en que el mismo término desempeña importantes papeles-. El problema interpretativo parece venir dado por la aparente falta de coherencia que se da entre los enunciados del

principio y las premisas de la concepción de la libertad en la teoría jurídico-política de Kant, e incluso de aquéllos mismos enunciados entre sí.

Sabemos ya que la "libertad externa" que constituye el objeto fundamental de la noción de derecho y de su correspondiente teoría es, ante todo, "acción del individuo no obstaculizada por la acción de otro" y, por tanto, posibilidad de actuar según el propio libre arbitrio no coaccionado externamente, que la ley -el derecho público- hace compatible con la libertad similar de los otros. El mismo significado de "independencia frente a la compulsión del arbitrio de otro" tiene el término, como también vimos, en la teorización del derecho de libertad como "único derecho originario" o "innato". Y, en su *status* como principio constitucional, que ahora nos ocupa, la idea de libertad se expone de manera fundamentalmente coincidente con todo ello en *Teoría y práctica*:

"La libertad en cuanto hombre, cuyo principio para la constitución de una comunidad expreso yo en la fórmula: 'Nadie me puede obligar a ser feliz a su modo (tal como él se imagina el bienestar de otros hombres), sino que es lícito a cada uno buscar su felicidad por el camino que mejor le parezca, siempre y cuando no cause perjuicio a la libertad de los demás para pretender un fin semejante, libertad que puede coexistir con la libertad de todos según una posible

ley universal (esto es, coexistir con ese derecho de otro)"<sup>164</sup>.

Ahora bien, Kant parece no sólo apartarse decisivamente de esa línea argumental, sino contradecirla expresamente, cuando en *La paz perpetua* expone "el principio de la 'libertad' de los miembros de una sociedad -en cuanto hombres-" como el primero de una constitución republicana y, en una célebre nota, explica:

"La libertad jurídica -externa, por tanto- no puede definirse, como es costumbre, diciendo que es 'la facultad de hacer lo que se quiera, con tal de no perjudicar a nadie'. En efecto, ¿qué es la facultad? Es la posibilidad de una acción que no perjudique a nadie'. Por tanto, vendría a ser la definición de la libertad la siguiente: 'Libertad es la posibilidad de las acciones que no perjudican a nadie'. No se perjudica a nadie -hágase lo que se quiera- cuando a nadie se perjudica. Todo esto, como se ve, es mera tautología y juego de palabras. Hay que definir mi libertad exterior (jurídica) como la facultad de no obedecer a las leyes exteriores sino en tanto en cuanto he podido darles mi consentimiento"<sup>165</sup>.

---

<sup>164</sup> *Teoría y práctica* p.27, Ak. VIII p.290.

<sup>165</sup> *Paz perpetua*, p.102, Ak. VIII p.350.

En fin, la *Doctrina del derecho* vuelve a destacar esta última formulación de la idea de libertad -como "atributo jurídico" de los ciudadanos del Estado: "la libertad legal de no obedecer a ninguna otra ley más que a aquélla a la que ha dado su consentimiento"<sup>166</sup>.

Los textos presentados no sólo reflejan cierto grado de desorden sistemático o expositivo -que puede apreciarse comparando las enumeraciones completas de los "tres principios" presentados en cada lugar- sino que, para ciertos intérpretes, contienen una importante dificultad en el núcleo mismo de la teoría jurídico-política kantiana, al presentar como premisa primordial de ésta dos conceptos distintos, independientes y potencialmente conflictivos entre sí de la "libertad en el Estado de derecho".

Esta dualidad de nociones de libertad es ya hoy un clásico del pensamiento político contemporáneo que, con los hitos archiconocidos de Benjamin Constant e Isaiah Berlin, separa -y aún contrapone- el significado del término que designa la ausencia de impedimentos a la acción del individuo y, así, a la esfera de la misma no interferida por obstáculos o limitaciones debidos a otro u otros (y, destacadamente, al poder coactivo del Estado); y aquél que refiere como libre al individuo -o a un colectivo o grupo de individuos- en tanto es capaz de establecer o participar en el establecimiento de las "leyes" a las que se somete,

---

<sup>166</sup> DD p.143, Ak. VI p.314.

siendo, por tanto éstas, "leyes" en mayor o menor medida autolegisladadas o a las que los "sujetos" por ellas han prestado su consentimiento<sup>167</sup>.

La convicción, mayoritaria contemporáneamente, de que ambos "conceptos" no sólo son, en efecto, *conceptos*<sup>168</sup> diferenciados, esto es, significados distintos del mismo término, que contienen ámbitos de referencia "independientes y mutuamente irreductibles o no conectados entre sí"<sup>169</sup>, sino que atienden a valores sustantivos también diversos y potencialmente en conflicto,

---

<sup>167</sup> I. Berlin, "Two Concepts of Liberty", en 1969, pp. 122 y ss. y 131 y ss., edic. española, 1988, pp.191 y ss y 201 y ss. Entre los cientos de títulos que versan sobre la cuestión, pueden citarse, a título de ejemplo: Guido de Ruggiero, *Historia del liberalismo europeo*, edic. española 1944, pp.345 y ss. ; Norberto Bobbio, "Della libertà dei, moderni comparata a quella dei posteri", en *Politica e cultura*, 1955; F. Oppenheim, *Dimensions of Freedom*, 1961, y *Political Concepts*, 1981; G.C. MacCallum, "Negative and Positive Freedom", 1967; Passerin d'Entrèves (ed.), *La libertà politica*, 1974 A. Ryan (compilador), *The Idea of Freedom*, 1979; J. Gray, "On negative and positive liberty", 1980; Lawrence Crocker, *Positive Liberty*, 1980; A. Phillips Griffiths (compil.), *Of Liberty*, 1983; Francisco Laporta, "Sobre el uso del término 'libertad' en el lenguaje político", 1983; Alfonso Ruiz Miguel, "Libertad: de su nombre y de sus usos conceptuales", 1983; Quentin Skinner, "La idea de libertad negativa: perspectivas filosóficas e históricas", en R. Rorty y otros (comps.) *Philosophy in History*, 1984 (edic. española, 1990); Victoria Camps, "La idea liberal de libertad", en *Ética, retórica, política*, 1988.

<sup>168</sup> Me refiero aquí a la distinción entre "diferentes conceptos" y "concepciones diferentes de un mismo concepto" sobre la que pueden verse, entre otros, Herbert L. Hart, 1961, pp.155-159; John Rawls, 1972, p.5; o Ronald Dworkin, 1977 pp.134-136 (aunque no estoy seguro de que estos autores se refieran a lo mismo en sus distinciones teóricas). Antes que los citados, Ronald Hare utiliza, como se sabe, la distinción entre "significado" y "criterios de aplicación" de un término como instrumento decisivo de su análisis de los términos básicos del lenguaje moral (1964, pp.94 y ss). Acerca de la diversidad de espacios o ámbitos de aplicación (espacios o esferas de acción) del término "libertad", cfr. Dworkin, 1977, pp.266 y ss; Francisco Laporta, 1983, pp.34-35.

<sup>169</sup> Francisco Laporta, 1983, p.25. Así mismo Alfonso Ruiz Miguel, 1983, pp.520 y 521.



respectivamente relacionados con sistemas o tradiciones de pensamiento político diferentes -y, también, en buena medida, rivales y enfrentadas <sup>170</sup>- ha conducido a acentuar la dicotomía como separación radical o contraposición de doctrinas en dos tipos de posiciones alternativas en cada una de las cuales deben ser alineados los autores y contribuciones que se han referido, en general, a la cuestión de la libertad jurídica, social o política.

No es, por ende, extraño que el conjunto de los pronunciamientos de Kant que acabo de presentar haya suscitado problemas y perplejidades y, por supuesto, un conflicto de interpretaciones dirigidas a "solucionar" la incoherencia semántica y valorativa presente en la propia literalidad de los textos kantianos y a emplazar su teoría en una de las dos posibilidades de la alternativa <sup>171</sup>.

---

<sup>170</sup> Para Berlin, una y otra "no son dos interpretaciones distintas de un único concepto, sino dos actitudes profundamente divergentes e irreconciliables ante los fines de la vida" (1969, p.166, edic. castellana p.237). Esta constatación ha conducido a discutir la posibilidad de establecer conceptos "descriptivos" de libertad (previos e independientes de las controversias valorativas o ideológicas a que van unidos) al modo de los intentos de Oppenheim y MacCallum. Sobre ello, cifr. entre otras, las contribuciones del propio Oppenheim, Umberto Scarpelli y Norberto Bobbio citadas en Alfonso Ruiz Miguel, 1988, p.517, nota 2 (así como las pp. 517-519 de éste último. Cifr. igualmente Rawls, 1972, p.201. Tras la propuesta de MacCallum (1967), también se pronunciaron al respecto John Gray (1980, pp.507 y ss), Roger Scruton (en A Phillips Griffiths, 1983, pp.181 y ss), Lawrence Crocker (1980, p.5) o Quentin Skinner (1990, pp.228 y 229). Sobre la idea de "conceptos esencialmente controvertidos", cifr W.B. Gallie "Essentially contested concepts", 1956, pp.167-198, o John Gray, art. cit, p.508.

<sup>171</sup> Para Norberto Bobbio, el análisis de la posición kantiana (y la conclusión obtenida de ella -*vid infra*) "Tiene también como objetivo confirmar, a través del análisis de un texto célebre, la existencia de las dos nociones fundamentales de libertad, y de mostrar la necesidad de mantener la distinción entre ellas, pues de la preponderancia de una o de otra depende la asignación posible de un autor a una corriente de pensamiento político o a otra". (1962, p.118).

Así, se ha buscado mostrar, de un lado, que, pese a las definiciones "rousseaunianas" de la libertad como autonomía colectiva que desafortunadamente -y debido a la propia confusión del autor, que no tiene presente la dicotomía significativa<sup>172</sup>- Kant presenta explícitamente en su obra, la libertad que él mismo "invoca" verdaderamente en su obra, que "convierte en fin de la vida política" y "en la que se inspira su concepción del derecho, del estado y de la historia, no es la democrática sino la liberal" (esto es, la libertad en el sentido negativo o "libertad sin coerción")<sup>173</sup>.

Pero, también, y por el contrario, se ha mantenido que la construcción kantiana deja expresamente claras "las desventajas" de la noción negativa de libertad del arbitrio que haría vacío e "infecundo" el concepto kantiano del Derecho -"sometiéndolo a la relatividad de una proposición jurídica positiva"- en tanto, en cambio, la concepción de la libertad "positiva", como "autonomía", que Kant ofrece en la *Paz perpetua*, "es la única definición dentro del sistema kantiano que no sólo 'encaja' en el sistema, sino

---

<sup>172</sup> Bobbio, loc. cit., p.108. Edic. castellana, 1985, p.201.

<sup>173</sup> Bobbio, 1962, pp.108-109 y 117. Versión castellana, 1985, pp.201 y 210.

que surge en él: con más precisión, en la ética y en su principio de autonomía"<sup>174</sup>. Y:

"Así, la autonomía de la voluntad queda como el único principio de todas las leyes, inclusive de las leyes jurídicas de "coacción" y de los deberes propios de ellas. El principio de heteronomía se contrapone al de autonomía, al de autorresponsabilidad de la razón"<sup>175</sup>.

E Isaiah Berlin (al que ya me referí, en las páginas del primer capítulo de este trabajo, en relación con la concepción kantiana de la libertad de la voluntad) considera que si bien -en "uno de sus tratados políticos"- "Kant estuvo cerca de la afirmación del ideal de libertad negativa"<sup>176</sup>, en su construcción contractualista del Estado, nuestro autor cae -si bien es verdad que en compañía de otros tan notables y variados como Spinoza, Locke, Montesquieu, Burke, por supuesto Rousseau "y de muchos estudiosos antes que ellos y jacobinos y comunistas después de ellos"- en la fatídica derivación que afirma que, por el contrato originario, "el hombre abandona su

---

<sup>174</sup> Kurt Lissner, 1959, pp. 27 y 28.

<sup>175</sup> *Ibidem* p.15.

<sup>176</sup> Berlin, 1969, p.153, nota (edic. española, 1988, p.224, nota). Berlin se abstiene de ayudar al lector y contextualizar su cita, como podría haber hecho señalando que el texto que cita ("el mayor problema de la especie humana...") corresponde al "Quinto principio" de *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita* (edic. cit, pp.48-49, Ak. VIII, p.22).

libertad salvaje para encontrarla de nuevo íntegra en un estado de dependencia legal". Lo que significa, para Berlin, que según Kant (y el tenor expositivo de Berlin manipula en este punto el texto kantiano), "sólo ésta -la dependencia legal- es la verdadera libertad"; luego "la libertad, lejos de ser incompatible con la autoridad, deviene virtualmente idéntica a ella"<sup>177</sup>.

Pienso que ninguna de las interpretaciones presentadas es certera en la presentación de la construcción kantiana de la libertad político-constitucional. Y que lo que ya conocemos de su teoría de la justicia y el derecho y una lectura detenida de los textos citados pueden ayudarnos a precisar rápidamente los términos de aquélla.

Que tanto el principio kantiano de justicia como la teoría del derecho público y del Estado de nuestro autor contienen en su base, y como su objeto inmediato, un concepto de libertad del tipo que se ha denominado

---

<sup>177</sup> *Ibid.* p.148, edic. castellana p.219. Ya Guido de Ruggiero, entre otros, escribía en 1944, y en términos que vinculan a Kant con Hegel e identifican peligrosamente libertad de la conciencia o voluntad racional y libertad política, que "la libertad nueva y positiva consiste en transferir a la intimidad del propio espíritu la fuente de la autoridad y de la ley(...) El mérito inmortal de Kant está en haber demostrado que la obediencia a la ley moral es libertad". Y continúa: "El gran mérito de Hegel ha consistido en sacar de la identificación kantiana de la libertad con el espíritu, la idea de un desarrollo orgánico de la libertad, que coincide con la organización de la sociedad humana hasta en sus formas más elevadas y espirituales". (1944, pp.347 y 348). En una posición próxima a aquélla en que Berlin emplaza a Kant, pero mucho más apresurada e injustificadamente, lo sitúa también J.P. Day para quien aquél es, junto a Platón, Spinoza, Rousseau y Hegel, uno de "los protagonistas de la libertad positiva" que mantienen que "el bien del individuo libre es isomórfico con el bien del Estado libre pues en ambos la mejor parte de cada uno somete a la peor parte" (en A. Phillips Griffiths (ed.), 1983, p.17).

"libertad negativa", es algo que ha sido ya explicado y argumentado más que suficientemente en relación con aquéllos momentos centrales de la obra kantiana. Si por ésta se entiende, a grandes rasgos y más o menos comúnmente, la posibilidad de acción no obstaculizada por otros, o el no impedimento o interferencia desde la acción de otros a la propia acción<sup>178</sup>, no es necesario más que recordar la explicación de "la libertad externa objeto del derecho"<sup>179</sup> en la que esa noción de libertad es la que constituye la "libertad externa de cada uno", cuya "limitación, por la coerción, a condiciones que la hacen conciliable con la libertad de los otros" constituye el núcleo de la idea de derecho y de "constitución jurídica" desde -como ya tuvimos ocasión de ver- la *Crítica de la razón pura* hasta la *Rechtslehre*<sup>180</sup>. Es esa libertad, "independencia del arbitrio compulsivo de otra persona", la que sabemos que, es en los límites de su conciliación con la misma libertad de los otros "según ley universal",

---

<sup>178</sup> Por supuesto que las posibilidades de variación de ese concepto, de introducción de matices o perspectivas ulteriores y de desacuerdo en alguno de sus componentes, se multiplica, como prueban las prolijas e interesantes discusiones habidas al respecto, pero eso excede a lo que aquí pretendo. Al concepto básico mencionado corresponden las exposiciones ya casi clásicas de Berlin (1969, p. 122) y Bobbio (1962, p. 105).

<sup>179</sup> *Supra* cap. IV. § 5.1.

<sup>180</sup> La frase entrecomillada es de la carta de Kant a Heinrich Jung-Stilling, de 1789 (tomado de la edición de Jean Louis Bruch, 1969, p. 111 Ak. XXIII p.495.), ya citada *supra*.

constituye el único derecho innato u originario de cada individuo<sup>181</sup>.

Es el ejercicio externo, o en acciones -que, recuérdese el "concepto del Derecho", "pueden tener influjo mediata o inmediatamente" en el de los otros-, del libre arbitrio individual lo que Kant denomina libertad en los ámbitos citados.

Ya sostuve más arriba igualmente (en la consideración del argumento kantiano que vincula la libertad con la coacción propia del "derecho estricto") que sólo "esa libertad" -o "la libertad" en la acepción del término que ahora considero- puede ser el objeto de regulación y protección del derecho entendido simplemente en tanto orden coactivo. En esta medida, decisiva, se puede afirmar lo errado de las interpretaciones que, en la línea de las de Lissner y Berlin citadas, hablan de la libertad jurídico-política en Kant como de la exteriorización de la autonomía de la voluntad racional o "moral", por lo que no puede extenderse a cualquier manifestación de la facultad de elección o a la capacidad de hacer o no hacer según el propio arbitrio<sup>182</sup>, sino que se ve drásticamente y despóticamente restringida por patrones objetivos de racionalidad ética que -frente a todo lo que el mismo Kant

---

<sup>181</sup> IDD p. 98, AK VI. 237-238, ya citado *supra*.

<sup>182</sup> Felipe González Vicén, 1984, pp. 48-49, ya citado.

ha afirmado al separar la moralidad de los fines de la voluntad de la obligación jurídica- son asumidos por el derecho del Estado.

Pero es que este tipo de interferencia de la coacción jurídica -al regular la libertad así entendida- en los contenidos del arbitrio individual es incompatible con las premisas más claras y rotundas de la teoría kantiana del Derecho sobre las que no es necesario volver. De hecho, y contra la interpretación de críticas que, como Berlin, alegan que la libertad kantiana se identifica con el fin racional que la filosofía de nuestro autor propone para todo ser humano (y frente al cual, "pueden ser condenados los diversos fines personales que la imaginación e idiosincrasias individuales llevan a los hombres a proponerse (...) los cuales pueden ser brutalmente suprimidos en nombre de las exigencias de la razón"<sup>183</sup>) no hay más que atender a las líneas de *Teoría y práctica* en que se desarrolla el principio constitucional de libertad: "Nadie me puede obligar a ser feliz a su modo (...) sino

---

<sup>183</sup> Berlin, 1969, p. 153, nota, edic. castellana, 1988, p. 224; Del mismo "peligro" para la "libertad de elección" que puede derivarse de la "libertad moral" kantiana, advierte Barnard, 1985, pp. 354 y 355. Frente a Berlin se pronunció explícitamente Howard Williams en 1983, p. 69. Igualmente Hans Saner, que reconduce a este punto su perspectiva global (antagonismo y conflicto/superación del mismo) de la filosofía kantiana y distingue entre el ámbito del derecho (en el que se busca permitir la coexistencia de libertades externas) y el de la ética (en el que "se recurre a leyes internas para acordar el principio de la voluntad subjetiva con una voluntad general, para prevenir de este modo el conflicto entre arbitrios en oposición mutua"). (1973, pp. 305, 306 y 309-310). Sobre la misma distinción, y, entre otros, Giuseppe Lumia, 1960, p. 63; Hicks, 1972, pp. 211-213; George P. Grant, 1985, p. 28 y Charles Taylos, 1984, p. 109.

que es lícito a cada uno buscar su felicidad por el camino que mejor le parezca(...)<sup>184</sup>. O aquéllos de la misma obra en que se formula la idea de constitución legal conforme a la *salus publica* como la que "garantiza a cada uno su libertad por medio de leyes, con lo cual cada uno sigue siendo dueño de buscar su felicidad por el camino que mejor le parezca"<sup>185</sup>.

En estas líneas (como en sus desarrollos posteriores y en otros lugares en que se insiste en el mismo valor decisivo) Kant pone en el centro de su teoría del Estado republicano un principio de libertad individual -de proponerse y buscar cada uno de los fines y valores de todo tipo que hayan de constituir sus principios de acción como determinaciones de lo deseable, es decir, según un concepto propio de "la felicidad"- que no sólo parece inmune a las inquietudes "liberales" más genuinas, sino que va más allá de la defensa de semejante libertad personal -entendida en el sentido "negativo" más ortodoxo- que muchos "liberales" comprometidos en su concepción y valoración de la libertad de fines y modos de vida por la ideología de la racionalidad del *homo oeconomicus*. La posición de nuestro autor al respecto ha sido ya suficientemente tratada en la exposición de la relación entre su idea de la "voluntad universal" y la concepción liberal-utilitarista del

---

<sup>184</sup> Teoría y práctica, p. 28, AK VIII p. 290.

<sup>185</sup> Ibid, p. 38, AK p. 298.



contrato social<sup>186</sup>. El mayor enemigo del principio de la libertad en el Estado -"el mayor despotismo imaginable"- es, reitera, "un gobierno paternalista, en el que los súbditos como niños menores de edad, incapaces de distinguir lo que les es verdaderamente provechoso o perjudicial (...) aguardan sin más del juicio del jefe del Estado como deban ser felices (...) "<sup>187</sup>.

Y, si nos trasladamos desde una idea o definición genérica de "libertad" a la defensa de ámbitos específicos de libertad del individuo en el Estado (frente a la coacción de éste o de grupos o instituciones sociales<sup>188</sup>), esto es, a lo que se ha denominado en plural "las libertades", la misma presencia de la noción "liberal" o "negativa" de libertad se confirma seriamente.

En este aspecto ha insistido detenidamente Georges Vlachos partiendo de la constatación de "las tres libertades esenciales que se defienden o reivindican en el firmamento político e intelectual de la Europa de aquél momento" -la libertad económica de los fisiócratas, la

---

<sup>186</sup> *Supra*, §§ 5 y 6.

<sup>187</sup> *Teoría y práctica*, pp. 27-28, Ak. pp.290-291. También en *Reflexiones sobre filosofía del derecho*, edic. cit. p.96, Ak. XIX p.514.

<sup>188</sup> En este sentido, y refiriéndose centralmente al propio Kant, escribe Manfred Riedel que "el derecho de cada miembro de la *Societät* niega los derechos y libertades de las corporaciones, las ciudades y comunidades, de los propietarios territoriales y las clases. Es el derecho del hombre libre y emancipado que, habiendo eliminado los privilegios de la sociedad civil tradicional, se preocupa de sí mismo, busca su propia felicidad, y actúa según su propio libre arbitrio privado" (1981, p.603).

libertad académica e intelectual, y la libertad" de "índole esencialmente distinta a las anteriores", que "recibe el nombre de *democracia*" y que, en la doctrina de Jean Jacques Rousseau, constituye la condición y realización de "la libertad" sin más<sup>189</sup>. Pues bien, serán las dos primeras las que constituyan desde sus escritos tempranos -y pese a la huella del ginebrino que ya en ellos se hace patente- el objeto de los intereses de Kant.

Sí la defensa de la libertad económica tiene en la filosofía social kantiana sólidas raíces -la propiedad privada como plasmación y extensión de la libertad personal en relación con las cosas y la convicción burguesa del desarrollo y progreso de la sociedad civil desde el libre juego de iniciativas y fuerzas individuales en competencia no obstaculizada<sup>190</sup>- el conjunto de aspectos, o "libertades" más concretas, que se relacionan con la libertad de pensamiento y de su expresión pública constituyen con toda seguridad los ámbitos de acción no obstaculizada más claramente determinados y vehementemente valorados en la filosofía jurídica-política de nuestro autor.

Sin necesidad de retrotraernos a los aspectos o

---

<sup>189</sup> Georges Vlachos, 1962, pp. 80-82. Cifr. También Aris, 1965, pp. 86 y 87.

<sup>190</sup> Sobre otros aspectos de la libertad "privada" y "personal" propios de la filosofía política del liberalismo burgués y presentes en la obra kantiana, véase asimismo Vlachos, 1962, pp. 375-377.

componentes de esa esfera de la libertad más próximos a la ética -la libertad de la conciencia, inasequible incluso al ordenamiento jurídico, o la libertad religiosa<sup>191</sup>-, la libertad de investigación en el ámbito académico<sup>192</sup> y, sobre todo, la libertad de expresión pública en materias políticas -o "libertad de pluma"- y de crítica al gobierno, juegan un papel difícilmente exagerable en la teoría kantiana del Estado de derecho y del modo republicano de gobierno<sup>193</sup>.

Así, para la ilustración del hombre es condición necesaria "la libertad en el uso público de la razón", que "le debe estar permitido a todo el mundo" y que abarca "la libre exposición de la crítica de la legislación"<sup>194</sup>. El papel constitucional de la libertad de expresión política llega hasta convertir a ésta (como *libertad de pluma*<sup>195</sup>) en "el único paladin de los derechos del pueblo", esto es, de la garantía de los mismos frente al soberano<sup>196</sup>, hasta

---

<sup>191</sup> Tanto en *Qué es Ilustración* (pp.30-36, Ak. VIII, pp.38-41), como en *Religión*, como en *Doctrina del Derecho*, pp.160-161, Ak. 327 y 328.

<sup>192</sup> Vid., sobre todo, *El conflicto de las Facultades*.

<sup>193</sup> Vid, sobre ellas, G. Dietze, 1985, pp.138-140.

<sup>194</sup> *¿Qué es Ilustración?* pp. 28 y 37, Ak. 36-37 y 41.

<sup>195</sup> Es decir, "la facultad de dar a conocer públicamente su opinión acerca de lo que en las disposiciones del soberano le parece haber de injusto para con la comunidad" (*Teoría y práctica*, p.46, Ak. p.304).

<sup>196</sup> *Teoría y práctica* pp. 46 y 47, Ak. 304. Y, en *Cómo orientarse en el pensamiento*, escribe asimismo Kant:  
"El poder externo que priva a los hombres de la libertad de comunicar públicamente sus pensamientos los priva también de la libertad de pensar, y éste es el único tesoro que nos queda en

el punto que ha permitido a Alexis Philonenko afirmar críticamente que "Kant funda en la libertad de pensar la esencia de la libertad política" y, extremando las tintas, que "toda la actividad política del hombre se reduce a la libertad de pensar"<sup>197</sup>. Sin necesidad de más discusiones o exámenes de la obra kantiana puede con tranquilidad confirmarse, en el ámbito político-constitucional de "las libertades del ciudadano en el Estado", la tesis de Vlachos ya anticipada: las libertades negativas se destacan y anteponen como prioritarias frente a la "libertad democrática". O, en términos de otra notable comentarista de estas materias:

"El curso de la ilustración humana, o 'la emancipación de la tutela autoimpuesta', requiere que [para Kant] la libertad de pensamiento prevalezca sobre la libertad de voto (...). La libertad para publicar es la libertad externa del espíritu. El derecho del individuo a participar en el libre intercambio (debienes o de ideas) (...) precede a su derecho a elegir representantes políticos"<sup>198</sup>.

---

medio de todas las cargas civiles y también lo único que puede aportar un remedio contra todos los males inherentes a esa condición" (pp.60-61, Ak. VIII, p. 144). Sobre las mismas cuestiones volveré en ulteriores epígrafes de este trabajo.

<sup>197</sup> 1976, pp.42 y 43.

<sup>198</sup> Susan M. Shell, 1980, pp.172 y 173.

La construcción jurídico-política kantiana contiene, entonces, un principio o valor de libertad en que ésta se concibe a la manera liberal -o según su definición "negativa"- como independencia de coacción, o acción o ámbito de ésta no obstaculizado por la acción de otros (sobre todo por la coacción del derecho del Estado). Y hasta aquí tienen razón Bobbio y los que piensan como él en la cuestión presente<sup>199</sup>. Es decir, pienso que Bobbio es irreprochable en la medida -o en la parte de sus tesis- en que el establecimiento o garantía de una esfera de libertad en que cada miembro de la comunidad jurídica pueda actuar sin sufrir impedimentos por parte de otros" es, en efecto, para Kant un "fin" o principio de la legislación jurídica en el Estado republicano<sup>200</sup>.

Pero no me parece que, en la construcción kantiana, ese sea el significado sin más, o el único, del principio de libertad política y que la formulación "positiva" o "democrática" -como posibilidad de consentir a la legislación que nos vincula- que Kant introduce en las formulaciones de 1795 y 1797, sea un mero *excursus verbal*, o un malentendido del autor. Pienso, además, que esta segunda idea de libertad política presente en la teoría de la constitución republicana no plantea un problema de incongruencia en ésta ni, como lamentaba Berlin, introduce

---

<sup>199</sup> Entre otros muchos, pueden citarse en este punto a Gioele Solari (1949, pp.217-220), Hans Reiss (1970, p.22), Howard Williams (1983, p.28), o John Ladd (1960, p.763).

<sup>200</sup> 1962, p.112.

un concepto de libertad contrario al sentido del término que llegue a identificarlo con la idea de "autoridad" o incluso con la de "coacción".

La consideración de la que esta explicación debe partir es la del valor *fundamental* que la idea de la autodeterminación del individuo tiene en la filosofía kantiana del derecho. Y, en relación con ésta, debo recordar, una vez más, que la autonomía de la voluntad individual no se restringe únicamente al ámbito de la ética- como la determinación moral de la voluntad<sup>201</sup>- como *libertad trascendental*, sino que se presenta en el núcleo mismo de la teoría de la justicia (según mi interpretación de ésta) y así en el ámbito de la libertad externa o de la relación de los arbitrios libres de los seres humanos entre sí. La misma noción del *derecho de la humanidad* en la persona de cada uno -en la que la prohibición de tratar a cada individuo como medio de los fines de otros se plasma en el fundamento mismo de la idea de justicia- se entiende fundamentalmente, como ya vimos, como prohibición de

---

<sup>201</sup>

Por eso tampoco creo que sean acertados los análisis de la libertad política kantiana que, como el de Patrick Riley -y no en sentido crítico sino entusiasta-, vinculan directamente, y de manera excesiva, aquélla con los fines de la ética (vid Riley, 1983, p.11).

sometimiento del individuo -sujeto moral y, así, sujeto de derecho- a la voluntad de otro individuo<sup>202</sup>.

En el punto de partida mismo de la idea de justicia -de interrelación externa y práctica de arbitrios libres- que constituye, según he intentado argumentar, el fundamento de la razón "práctico-jurídica" y de la política según la idea de derecho, se encuentran entonces (y pienso que ello se manifiesta o deja traslucir en el tenor y en el "espíritu" de las obras kantianas) la exigencia radical de autodeterminación en la acción o autodirección según la propia voluntad en las relaciones con otros, que se oponen a la de la sumisión a la voluntad de otro.

Ello ocurre, en los propios lugares en que enuncia el principio de libertad política como independencia de la acción individual frente a la coacción de otro -en la formulación del "único derecho innato u "originario", en la oposición rotunda al gobierno paternal, o en la exigencia de la libertad de hacer uso público de la propia razón- en que Kant no deja de enunciar como trasfondo el "no sometimiento" o "vinculación unilateral por el arbitrio de otra persona", la necesidad de determinar por sí mismo los propios "fines" de felicidad", o la ilustración como emancipación o mayoría de edad (*Mündigkeit*) por la que uno

---

<sup>202</sup> *Supra*, cap. III, § 3.3.

deja de estar sometido como pupilo a la tutela de otro y pasa a guiarse por su propia razón <sup>203</sup>.

Si hemos de hacer caso a los términos en que Berlin y el propio Bobbio distinguen los dos conceptos de libertad, y la "libertad negativa" se ocupa tan sólo de la acción en tanto la "positiva" se interesa por si es la propia persona, y no "fuerzas externas", la que determina su actividad, siendo "sujeto de la propia vida y las propias decisiones" y no "instrumento de la voluntad de los demás"<sup>204</sup> -o, en términos del filósofo italiano, por libertad positiva se entiende la situación en que el sujeto puede orientar su voluntad por sí mismo sin determinaciones ajenas"<sup>205</sup>-, entonces es una noción "positiva" de libertad la que Kant pone en la base práctico-racional de su concepción político-constitucional del Estado según la "idea de Derecho". Es decir, el valor de la libertad "exterior" en la construcción jurídico-política de nuestro autor no consiste, sin más, como en el caso de ciertas concepciones liberales, en la concurrencia espontánea o "desregulada" -el "libre juego"- de fuerzas individuales, sino en la autodeterminación o autonomía, no ya aquí de la

---

<sup>203</sup> Remito de nuevo a *DD* p.98, *Ak.* 238; *Teoría y práctica* pp. 27-28, *Ak.* 290-291; *Qué es Ilustración*, pp. 25-28, *Ak.* 35 y 36.

<sup>204</sup> Berlin, 1969, pp.122 y 131 (1988, 191 y 201-202).

<sup>205</sup> En 1955, pp.172-174; Tomo la cita de Alfonso Ruiz Miguel, 1983, p.520, que adopta la misma distinción.



voluntad racional trascendental sino del individuo en la acción social<sup>206</sup>.

Y, frente al contraargumento según el cual el valor citado es un valor ético, cuya proyección en el terreno jurídico-político es el principio estrictamente negativo de libertad, baste recordar que la idea de la "voluntad universal" o "voluntad unida a priori de todo un pueblo -criterio de la legislación del soberano en el Estado- se presenta en Kant desde la necesidad de pensar ésta como "legislación de cada uno para sí mismo", ya que "la decisión sobre uno de la voluntad de otro" contradice inmediatamente la idea de justicia<sup>207</sup>.

Si, como ya he señalado, esa exigencia básica de la dirección individual de la propia acción, se traduce principalmente en la exigencia de un máximo de acción obstaculizada o "libertad negativa" compatible con la libertad igual de cada uno de los otros, se manifiesta también para Kant en la relación de cada arbitrio libre con la ley que limita aquélla (y "delimita" sus esferas de posibilidad). La importancia decisiva de este segundo aspecto ha quedado suficientemente mostrada en la

---

<sup>206</sup> Sobre el sentido básico de "autodeterminación" o "autoactividad libre" que la libertad personal tiene para la filosofía social y política de Kant se manifiestan autores como John Gray, 1980, p.512; David Richards 1981, pp.9 y ss. o Charles Taylor, 1984, p.119.

<sup>207</sup> Así, en *Teoría y práctica* p.33, Ak. 294-295 y *DD*, p.143, Ak. 313-314, citados *supra* § 5.

consideración de la cláusula "según leyes universales" del principio del Derecho y, repito, en la idea de la "voluntad universal" sobre las que sería demasiado tedioso, e innecesario, volver ahora<sup>208</sup>.

Y, en la constitución política republicana, es ese mismo requerimiento del principio de libertad el que se formula en la *Rechtslehre* y *La paz perpetua* como el de "no obedecer a ninguna otra ley más que a aquélla a la que he podido dar mi consentimiento". En esos enunciados, que son para algunos tan indeseables, desconcertantes o injustificados, lo que se hace es partir de la constatación de que la "libertad legal" o "libertad en el estado jurídico" es, no libertad de otra índole o de distinta "naturaleza" (como algunas lecturas apresuradas de la presentación de la idea de contrato en la *Rechtslehre* han querido ver), sino libertad bajo leyes del derecho estatal, esto es, libertad necesariamente delimitada o sometida, para su coexistencia con la de otros, a leyes coactivas (tal y como queda claro en la gran mayoría de los enunciados kantianos de la libertad "negativa" que ya conocemos). Y, dado este sometimiento de la libertad a leyes en el estado jurídico, Kant manifiesta -con cierta imprecisión y ambigüedad semántica pero, que yo vea, sin

---

<sup>208</sup>

La influencia de Rousseau en esta convicción de Kant es palpable con sólo atender a la relación que en el *Contrato social* se establece entre la legislación de la "voluntad general" y la libertad de cada uno como no sumisión a la voluntad particular de otro que ya mencioné más arriba (*vid supra* § 6).

contradecirse teórica o valorativamente- que nuestra libertad, nuestra condición de sujetos de libre arbitrio, exige que esas leyes sean solamente aquellas a las que hemos podido consentir, es decir, que sólo en esa medida se puede decir que los individuos sean libres en el estado jurídico.

Y debe necesariamente advertirse, frente a lo que algunos críticos como Berlin han dado a entender, que, en los dos enunciados controvertidos (en que la libertad política se enuncia en sentido "positivo"), Kant no escribe que la libertad consista en la obediencia a las leyes universales, esto es, que seamos libres "al obedecer" o en tanto nos sometemos a éstas, sino que escribe que somos libres -en relación con la ley- si sólo vemos limitada nuestra libertad, el ejercicio externo del libre arbitrio, por la ley a la que hemos podido prestar consentimiento: aquélla es "la facultad de no obedecer a las leyes exteriores *sino en tanto en cuanto* he podido darles mi consentimiento" o "la libertad legal de no obedecer a ninguna otra ley más que a aquéllas a que hayan dado su sufragio"<sup>209</sup>. A ésta misma condición, debo recordar, se traduce, en mi opinión, la cláusula de "ley universal" -o, "según leyes universales"- de tantos enunciados kantianos

---

<sup>209</sup> Paz perpetua p.102, Ak.350, nota; DD p.143, Ak.314; los subrayados son míos.

( y de la misma formulación de la libertad "negativa" de *Teoría y práctica*<sup>210</sup>).

Ahora bien, si Kant no ofrece en esos lugares una concepción de la libertad política distinta y contrapuesta a la que contiene el núcleo de su doctrina del derecho ¿Qué decir entonces de la aparente crítica frontal a la noción "negativa" de la libertad de la misma *nota de Paz perpetua*, según la cual "la libertad jurídica -externa, por tanto- no puede definirse, como es costumbre, diciendo que es 'la facultad de hacer todo lo que se quiera, con tal de no perjudicar a nadie'?.

La respuesta a esta pregunta puede resumirse diciendo que Kant no se opone en esas líneas al concepto o "definición" negativa de la libertad, o a su valor, sino que critica como inadecuada o insuficiente una determinada propuesta normativa de la libertad legítima o del criterio de delimitación de la libertad en un sistema jurídico. Veamos su argumento:

"En efecto ¿qué es la facultad? Es la posibilidad de una acción que no perjudique a nadie. Por tanto, vendría a ser la definición de la libertad la siguiente: 'Libertad es la posibilidad de las acciones que no perjudican a nadie'. No se perjudica a nadie -hágase lo que se quiera- cuando a nadie se perjudica.

---

<sup>210</sup> *Teoría y práctica* p.27, *Ak* p.290.

Todo esto, como se ve, es mera tautología y juego de palabras"<sup>211</sup>.

Como se ve, Kant no se ocupa en este punto de un concepto descriptivo de "libertad" sino de la libertad jurídica o conforme a derecho (*rechtliche*), o de la libertad establecida como facultad (*Befugnis*)<sup>212</sup>, es decir, autorizada o ya establecida según ciertos límites por el Derecho.

Y lo que aduce es que el ámbito de extensión de esa facultad -de la libertad legítima en el estado jurídico según la idea de justicia- no puede establecerse en términos de "lo que no perjudique a otro", porque el concepto aquí referido por Kant es el de *Unrecht* (o *laedo*), es decir, el de injusticia, violación de un derecho, o trato a otra persona incorrecto o indebido (*Unrecht, Wrong*) en términos de un criterio normativo-moral o de justicia (de lo permisible en la interacción mutua)<sup>213</sup>.

---

<sup>211</sup> Paz perpetua, p.102, nota Ak. p.350.

<sup>212</sup> Cifr. IDD pp.63 y 64, Ak. pp.222 y 223.

<sup>213</sup> Acerca de la distinción entre un sentido de "daño" o "perjuicio", más próximo a lo empírico-descriptivo (como afectación adversa o menoscabo por la acción de alguien a los intereses de otros (*harm*)), y el sentido para el que, con González Vicén, he utilizado el término "lesión") normativo de trato injusto o acción injusta hacia otro, o que viola derechos de éste, Cifr. Joel Feinberg, 1984, pp.34 y 35, y 105 y ss. El concepto de "lesión" como injusticia es el que Kant presenta en los momentos esenciales de su teoría del derecho en los que el término utilizado es el de *Unrecht*; así en la fórmula jurídica *neminem laede* que él transcribe como *thue niemanden Unrecht* (IDD p.96, Ak. 236, también en p.98, Ak. 238). En la réplica a Benjamin Constant sobre *Un supuesto derecho de mentir por filantropía*, Kant utiliza la distinción de que hablamos como réplica al francés, quien "ha confundido la acción por la que alguien

Formulado en esos términos, el argumento kantiano recobra su significado y su plausibilidad crítica; pues es cierto que el enunciado según el cual la libertad legítima, que debe ser consagrada por el derecho como facultad jurídica, es "aquella que no causa injusticia a otro" es un enunciado vacío y tautológico (no dice otra cosa que es libertad conforme a justicia la que no implica injusticia hacia otro). El corolario que nuestro autor hace seguir a la constatación de la insuficiencia de ese criterio de la libertad legítima o según el derecho (*rechtliche Freiheit*) es el de que tal criterio de las leyes limitadoras (u "ordenadoras" del conflicto de libertades) es el de la posibilidad de acuerdo o consentimiento de todos respecto de las mismas (es decir, en términos que hemos barajado también en estas páginas, el de la "libertad positiva externa" o "libertad democrática").

---

*perjudica [schadet] (nocet) a otro (...) con aquella por la que comete una injusticia [Unrecht thut] (laedit) con él* (pp.65 y 67, Ak. VIII, pp. 428 y 499. En una nota de la "Introducción" a la *Rechtslehre* -p.99, Ak. 238- ha distinguido también entre "causar daño" (*schaden*) y "violar el derecho de otro" (*seinem Rechte Abbruch Thut*)). La noción de "lesión-injusticia" había sido ya definida por Kant, en las *Lecciones sobre la ética*, en términos muy adecuados para lo que me ocupa en estas páginas -como *oppositio iuris alterius* o "acción que es contraria a la ley del otro, pues lesiono a una persona que tiene derecho a exigirme algo que es necesario según leyes universales del arbitrio" (pp. 87 y 89, Ak. 279 y 281-282)- vuelve a presentarse en la *Doctrina del derecho* cuando esta sostiene: "Si mi acción (...) puede conciliarse con la libertad de todos según una ley general, me causa lesión (*Unrecht*) aquél que me obstaculiza en ello, pues este obstáculo no puede conciliarse con la libertad según leyes generales" (p.81, Ak. 230-231).

Una aclaración más es necesaria para la interpretación que he presentado del primero de los principios de la constitución republicana. Pues frente a la inclusión de la libertad en sentido "positivo" o "autolegislación" en el "principio político-constitucional de libertad" cabe aún argumentar dos cosas (por otro lado, y en buena parte, contradictorias entre sí). De un lado, y así lo hace Norberto Bobbio, que Kant "no es un escritor democrático" ya que en su construcción del contrato como pura "idea reguladora", el consentimiento "no se presta efectivamente por los procedimientos democráticos característicos"<sup>214</sup>. De otro lado está el hecho de que el tercero de los principios que Kant enuncia se formula, al menos en parte<sup>215</sup>, como principio de ciudadanía por el que los individuos "independientes" deben aprobar mediante su voto, y según un sistema representativo, las leyes a las que se someten, lo que supondría una reiteración o solapamiento de contenidos con los que he defendido que debe darse al "principio de libertad".

La respuesta a estas objeciones exige una consideración mucho más profunda de la filosofía del Estado republicano (de la incidencia "política" de la idea de la voluntad universal, la consideración de la "constitución republicana" como *idea* y la distinción entre "*modo de gobierno*" y

---

<sup>214</sup> Bobbio, 1962, pp.110-111.

<sup>215</sup> Sobre las dificultades de ordenación del contenido de este principio en los diversos lugares en que se formula, volveré más adelante.

"forma de la soberanía") de lo que es posible en este epígrafe, y debe esperar al siguiente capítulo del presente trabajo. Pero, en pocas palabras, puedo anticipar que tales objeciones se evitan porque el principio de libertad en su contenido de "autonomía universal" o posibilidad de consentimiento de todos y cada uno a la ley que nos obliga (limitando la independencia de acción), no se sitúa en el ámbito empírico-positivo de la organización del poder legislativo del Estado (como el derecho de sufragio de los individuos económicamente independientes o "ciudadanos activos"); sino que se concibe por Kant como criterio ideal, inalcanzable en la realidad pero irrenunciable e insustituible como idea de justicia, esto es, como criterio de juicio, crítica y acción política del legislador (cualquiera que sea la configuración de éste) según el modo republicano de gobierno<sup>216</sup>. En este sentido, aquella exigencia es parte de la idea de justicia como conjunto de condiciones de la relación entre arbitrios libres según leyes universales de libertad, y así, de la idea del Derecho (o sistema jurídico) conforme al *derecho de la humanidad* en la persona de cada uno. Pero sobre todo ello volveré sólo más adelante.

---

<sup>216</sup> Creo que sólo desde esta perspectiva puede intentar darse respuesta a los interrogantes y dificultades que se encuentra Georges Vlachos al intentar dar cabida en su reconstrucción del tema que nos ocupa a la concepción positiva de la libertad política que separa a Kant "de los economistas y publicistas liberales" y que no es tampoco "un poder de participación en la elaboración del orden legal" (Vid, 1962, pp.371-378).



## 9. EL PRINCIPIO JURIDICO DE IGUALDAD

La consideración del principio de igualdad -en la breve medida en que aquí va a ocuparnos- debe, en todo caso y decisivamente, estar presidida tanto por su carácter de principio *a priori* y de principio jurídico, o principio *a priori* de la constitución jurídica<sup>217</sup>, como por su relación inmediata de dependencia del principio de libertad. Esta relación interna, en su significado y alcance, con la idea de libertad<sup>218</sup> se anticipaba ya, y de manera fundamental, desde la *Introducción a la Rechtslehre*, en la afirmación según la cual "la igualdad innata (...) está ya comprendida en el principio de libertad y no puede verdaderamente distinguirse de ella"<sup>219</sup>.

El planteamiento jurídico del principio de igualdad supone, a su vez -y ello es igualmente primordial para su correcta comprensión- su delimitación en el ámbito de las relaciones a que se refiere el derecho, esto es, de las relaciones entre voluntades desde su concepción como libres respecto de los otros, y en referencia al elemento definitorio de lo jurídico que es la coacción.

---

<sup>217</sup> Vid. sus formulaciones más destacadas en *Teoría y práctica*, p. 28, Ak. 290 y en *Paz Perpetua* p. 102, Ak. 349.

<sup>218</sup> En ella insiste, por ejemplo, Giuseppe Lumia, 1960, pp. 68-69.

<sup>219</sup> *IDD.*, p. 98-99, Ak. VI, p. 238.

La igualdad jurídica, como "principio", "atributo" o "facultad", se enuncia así inicialmente como igualdad entre los individuos en cuanto a la vinculación mutua desde el punto de vista de la obligación de justicia o -correlativamente- del derecho subjetivo, y así, como:

"El derecho a no ser vinculado por otros a más de aquéllo a lo que uno puede también vincularlos recíprocamente (...)"<sup>220</sup>.

En la doctrina del *Derecho civil*, de la constitución jurídica, la idea básica es la misma, es decir, la de la reciprocidad de los "derechos de coacción": "cada miembro de la comunidad tiene derechos de coacción frente a cualquier otro". O, como reza la *Rechtslehre*:

"La igualdad civil, es decir, no reconocer ningún superior en el pueblo, sólo a aquél al que tiene la capacidad moral de obligar jurídicamente del mismo modo que éste puede obligarle a él (...)"<sup>221</sup>.

Ahora bien, aquí en el derecho público, la legislación coactiva general del poder soberano -es decir, la presencia del Estado- introduce una nueva perspectiva del mismo principio, que es ahora el de "igualdad como súbditos"

---

<sup>220</sup>     *IDD., ibidem.*

<sup>221</sup>     *DD, p. 143, Ak. 314.*

(*Unterthanen*)<sup>222</sup> o igualdad ante la ley pública coactiva:

"Según el derecho (...) todos, en cuanto súbditos, son iguales entre sí, porque ninguno puede coaccionar a otro sino por medio de la ley pública (...)"<sup>223</sup>.

El principio de igualdad jurídica en el Estado es, así:

" El principio de la *dependencia* en que todos se hallan de una única legislación común -como súbditos"<sup>224</sup>.

Por supuesto, Kant se ocupa de destacar que de esa relación de igualdad se excluye al soberano ya que éste tiene -necesariamente de la construcción kantiana del Derecho- "la facultad de coaccionar sin estar él mismo sometido a coacción"<sup>225</sup>.

Este rasgo le sirve a Alexis Philonenko como motivo para contraponer la *pasividad* de la igualdad kantiana ante la ley, a la concepción de Rousseau, cuya "idea de igualdad posee una significación esencialmente activa" al

---

<sup>222</sup> *Teoría y práctica*, 28, Ak., 291.

<sup>223</sup> *Ibid.* p. 29, Ak. 292.

<sup>224</sup> *Paz Perpetua* p. 102, Ak. 349 y nota pp. 102-103, Ak. 350, *vid.* *asimismo Teoría y práctica*, p. 30, Ak. 292.

<sup>225</sup> *Teoría y práctica*, p. 29, Ak. 291.

"identificar el pueblo y el soberano"<sup>226</sup>. Sobre este aspecto de la doctrina kantiana, sobre la parte de razón que le corresponde y las cuestiones de principio y método que el autor francés no tiene en cuenta, volveremos en otro momento<sup>227</sup>.

El planteamiento kantiano es primordial y radicalmente crítico del Derecho y el Estado estamentales. La exigencia de la igualdad jurídica choca directamente con los pilares jurídicos de la sociedad aristocrática, esto es, la relación jurídica entre *siervo y señor* y el sistema de privilegios. Y, no lo olvidemos, la sociedad señorial es el marco jurídico-político de la vida y la obra de Kant, esto es, de la Prusia del siglo XVIII. La deslegitimación por Kant de dicho régimen jurídico es, ya lo sabemos, uno de los motivos centrales de su obra; baste recordar que uno de los contados supuestos que en la misma se aducen para ejemplificar su idea de la voluntad universal, en tanto que criterio de justicia de la legislación, consiste en la imposibilidad de prestar "consentimiento racional" a la institución de la nobleza hereditaria como "estamento privilegiado" con respecto "al pueblo"<sup>228</sup> No es de

---

<sup>226</sup> A. Philonenko, 1976, pp. 47 y 48.

<sup>227</sup> *Infra.* Cap. VI, § 5.

<sup>228</sup> "La cuestión es, pues, si el soberano no tiene derecho a instituir una nobleza como un rango intermedio *hereditario* entre él y el resto de los ciudadanos. (...) Si es conforme al derecho del pueblo tener por encima de él un estamento de personas que, siendo ellas mismas súbditos, sin embargo, con respecto al pueblo son jefes natos (al menos, privilegiados). (...) Es imposible que la voluntad universal del pueblo concuerde con esta infundada prerrogativa; por lo tanto, tampoco el soberano puede imponerla".

extrañar, por tanto, que las formulaciones genéricas de la igualdad ante la ley, ya suficientemente claras y rotundas en lo que se refiere a la igualdad o reciprocidad en la obligación, y a la exclusión de cualquier superior (*imperans*)<sup>229</sup> que no sea el soberano legislador único, vayan acompañadas por declaraciones expresas contra el *privilegio de nacimiento*.

"A cada miembro de la comunidad le ha de ser lícito alcanzar dentro de ella una posición de cualquier nivel (...) hasta el que puedan llevarle su talento, su aplicación y su suerte. Y no es lícito que los cosúbditos le cierren el paso merced a una prerrogativa *hereditaria* (como privilegiados para detentar cierta posición), manteniéndole eternamente, a él y a su descendencia, en una posición inferior. (...) Como el nacimiento no es una acción por parte del que nace, y consiguientemente no puede acarrear a éste ninguna desigualdad de estado jurídico ni sometimiento alguno a leyes coactivas (...) resulta que no puede haber ningún privilegio innato de un miembro de la comunidad (...) sobre otro; y nadie puede legar a sus descendientes el privilegio de la posición (...)"<sup>230</sup>.

---

DD. pp. 163-164, Ak. 329, citado *supra*.

<sup>229</sup> Teoría y práctica, p. 31, Ak. 293.

<sup>230</sup> Ibidem pp. 30 y 31, Ak. 292 y 293.

Y, en *La Paz Perpetua*:

"En lo concerniente al derecho de igualdad de los individuos, considerados como súbditos, interesa, ante todo, la cuestión de la nobleza hereditaria (...). Y esto no lo sancionará jamás la voluntad popular en el contrato primitivo, que es el principio de todo derecho".

Ahora bien, la posición revolucionaria-liberal de Kant sobre la igualdad jurídica presenta, como también es generalmente sabido, un límite importante en cuanto a su *formulación literal como principio estricto de la doctrina del derecho público*: la desigualdad de riqueza y poder en el ámbito de la comunidad o *sociedad civil* en el estado jurídico *no obsta* -es decir, no supone violación o ruptura de- la igualdad ante la ley que su construcción contiene.

"Esta igualdad general de los hombres dentro de un Estado, en cuanto súbditos del mismo, resulta, sin embargo, perfectamente *compatible* con la máxima desigualdad, cuantitativa o de grado, en sus posesiones, ya se trate de una superioridad corporal o espiritual sobre otros, o de riquezas externas y de derechos en general (de los que puede haber muchos) con respecto a otros (...)"<sup>231</sup>.

---

<sup>231</sup> *Teoría y práctica*, p. 29, Ak. 291-292. El subrayado es mío.

En la misma obra, y después de enunciar su tesis de la distribución de posiciones sociales, de movilidad social abierta a las cualidades individuales y a la suerte (a las acciones de cada uno), que excluye el régimen de privilegios hereditarios; limita igualmente la estricta igualdad de puntos de partida -por la institución de la herencia. Cada uno puede, afirma nuestro autor:

"Transmitir por herencia todo lo demás que es cosa (lo que no concierne a la personalidad), lo que como propiedad puede él adquirir y enajenar, produciendo así en la serie de descendientes una considerable desigualdad de situación económica entre los miembros de la comunidad (entre el asalariado y el arrendatario, el propietario y los peones agrícolas, etc.); pero no puede impedir que éstos, si su talento, su aplicación y su suerte lo hacen posible, estén facultados para elevarse hasta iguales posiciones"<sup>232</sup>.

El propio contenido detallado de los términos kantianos puede indicarnos la mejor dirección para dar cuenta de este punto, apuntando a la relación del mismo con el conjunto de los presupuestos morales y filosóficos de la teoría de la justicia de nuestro autor (lo que concuerda más con el interés de este trabajo que las explicaciones históricas o "políticas" -en el sentido más corriente de éste término<sup>233</sup>).

---

<sup>232</sup> *Ibidem*, p. 31, Ak. 293.

<sup>233</sup> Acerca de las suposiciones o previsiones empírico-históricas que acompañan a la posición kantiana y contribuyen a explicar ésta decisivamente, *vid. infra*.

Para ello debe resaltarse, en primer lugar, que, ni en los lugares citados, ni en ningún otro de los escritos de Kant, se busca presentar una consagración o fundamentación positiva expresa de la desigualdad social como deseable o justificada moralmente. Por eso he utilizado la expresión "no obsta" y he subrayado la del propio Kant: "la desigualdad económica es compatible con la igualdad jurídica".

Pero, además, téngase en cuenta que las alusiones al principio del mérito tampoco se presentan en Kant como único o primordial argumento de fundamentación de la sociedad desigual (lo que sería apropiado o coherente en una concepción "meritocrática" de ésta<sup>234</sup>). En los textos kantianos el "esfuerzo" o la "aplicación" se ponen en el mismo nivel argumental que "el talento" y, sobre todo, que "la suerte", o -aunque puede ser comprendida en esta última, como circunstancia radicalmente ajena a las cualidades personales del individuo en cuestión- la "herencia", lo que parece difícilmente compatible con una argumentación moral o de justicia relacionada con la idea de mérito<sup>235</sup>. En fin, no creo que puedan encontrarse en

---

<sup>234</sup> Tal como la que adjudican a Kant varios de sus intérpretes (y que yo creí correcta y suficiente en algún momento). Cfr., entre ellos, Howard Williams, 1983, p. 143.

<sup>235</sup> En *La Paz Perpetua* (p. 103 (nota), Ak. 351 (nota)) sí encontramos una referencia al "mérito" como principio para el acceso a "cargos del Estado". Esta delimitación específica tanto de su aplicación, como de la noción de mérito, separada de los factores ajenos al mismo -con los que se une en el argumento general que nos ocupa- afirma en mi opinión, que en este último no hay un verdadero principio de mérito en la base de la posición kantiana.



Kant (o al menos yo no lo he hecho) indicios para adjudicarle una fundamentación positiva de la desigualdad social como valor desde el punto de vista de la razón práctica, atendiendo a razones religiosas o referidas a leyes de la naturaleza o a sus buenas consecuencias para la utilidad general, el progreso económico, etc. (siendo estas últimas las que dominan hoy en día en los cuarteles de la "ideología liberal")<sup>236</sup>.

Esa misma referencia a factores "naturales", arbitrarios, o fortuitos, en la base de la desigualdad de riqueza y poder, nos conduce al tipo de consideraciones que parece hallarse tras la distinción kantiana de los dos "mundos" de la igualdad.

La diferenciación entre el mundo de las relaciones entre sujetos de libre arbitrio, o personas, y el mundo de la naturaleza y de nuestra relación con las cosas como parte de ella, nos es ya familiar como nos lo es su importancia -desde el examen del mismo concepto racional de "derecho", de la propiedad, del criterio de justicia, etc.

---

<sup>236</sup>

Otra cosa bien distinta es que nuestro autor haya confeccionado (con fines prácticos) una *historia filosófica* que nos impulsa a ver en los males y en los espectáculos lamentables del pasado (y la desigualdad entre ellos), elementos de un "plan de la Naturaleza" que tiene el progreso humano como meta. Desde este punto de vista pudo referirse a la desigualdad progresiva que el desarrollo de las disposiciones racional-instrumentales de los hombres (la cultura) producen como "manantial de tantos males pero también de todos los bienes" (*Comienzo Conjetural*, p. 83, Ak. VIII, p. 119). Pero como veremos en su momento (*Infra cap. VI, Historia filosófica*) ese punto de vista no es el de la justicia -el de los principios racionales del Derecho ni puede trasladarse a éste o convertirlo en razón o fundamento de nuestras acciones, ni de la legislación sobre las mismas.

Sólo al primero de ellos se refieren las leyes de libertad y, por tanto, solo en él se constituye la esfera de la justicia y de los principios *a priori* del derecho.

Pues bien, la doble cara de la doctrina kantiana de la igualdad parece estar presidida por tal distinción, de manera que el principio del derecho que nos ocupa se autolimitaría también radicalmente a las relaciones entre personas, presididas por los términos libertad-coacción; en tanto que las relativas posiciones económicas o sociales -no productoras de *privilegio* o distinta consideración ante la ley en general- pertenecerían al ámbito de la contingencia inevitable de las relaciones con las cosas, los fines empíricos y los resultados. Se trataría, ha escrito Susan Shell, de que para Kant:

"Las desigualdades de riqueza, talento y fortuna no constituyen por sí mismas fundamentos para la injusticia (o violación del derecho de uno -*injury*-) por lo que quedan fuera de las miras del derecho. Tales desigualdades son resultado de la suerte y del esfuerzo humano; son, cabría decir, parte de la naturaleza, más o menos imperfectamente doblegada por el empeño de los hombres"<sup>237</sup>.

Pese a las insuficiencias y serios problemas de esta

---

<sup>237</sup> 1980, p. 159.

conclusión, sobre los que volveremos inmediatamente, debe reconocerse que las bases para sostenerla no son pocas en las declaraciones mismas de nuestro autor. El tenor de *Teoría y práctica*, que hemos examinado y que separa la igualdad en el derecho de la referida al otro tipo de objetos o relaciones, es rotundamente confirmada en un texto anterior -1786- en el que, con relación a la disociación cruel entre el desarrollo del ser humano en su naturaleza física y el que corresponde a su condición moral -"origen de todos los males y vicios", Kant es también inteligente lector y admirador del Rousseau del "*Discurso...*"<sup>238</sup>- pone como ejemplo de la misma:

"La desigualdad entre los hombres, pero no la desigualdad de dotes naturales o de fortuna, sino de derechos humanos; desigualdad de la que se lamenta Rousseau con mucha razón (...)"<sup>239</sup>.

Aún más, ateniéndose a las líneas con las que concluyen las páginas dedicadas a la cuestión que nos ocupa en el escrito de 1793, y en las que (dando, por supuesto, un significado al término "felicidad" distinto al que es en él mayoritario) escribe:

---

<sup>238</sup> Comienzo presunto de la historia humana, edic. cit., pp. 78-80, Ak. VIII, pp. 115-118.

<sup>239</sup> Ibid. nota p. 92, Ak. 117-118.

"Se puede considerar feliz a un hombre, en cualquier estado, sólo si es consciente de que el hecho de no ascender hasta el mismo nivel de los demás -quienes, en cuanto cosúbditos no tienen ninguna ventaja sobre él en lo concerniente al derecho- únicamente depende de él (de su capacidad o de su sincera voluntad) o de circunstancias de las que no puede culpar a ningún otro, más no depende de la irresistible voluntad de otro"<sup>240</sup>.

Y, sin embargo, tal aplicación a los "modos de la igualdad" de la dualidad de mundos, y la consiguiente exclusión de la desigualdad económico-social de la esfera de la justicia, supone serias dificultades para el conjunto de la teoría de esta última, es decir, de la Idea del Derecho. O, por dar la vuelta a los mismos términos utilizados más arriba, la limitación que el principio de igualdad jurídica presenta en Kant, se encuentra a su vez con un límite importante: se trata del sometimiento o dependencia de unos a la voluntad de otros que muchos supuestos de aquella desigualdad ciertamente implican. Porque, como el propio autor afirma inmediatamente (en el mismo párrafo de *Teoría y práctica* en que se establece la compatibilidad que comentamos) aquélla supone que:

---

<sup>240</sup> *Teoría y práctica*, p. 32, Ak. 293-294.

"El bienestar del uno depende sobremanera de la voluntad del otro (el del pobre de la del rico), o que el uno ha de obedecer (como el niño a los padres o la mujer al marido) y el otro mandarle, o que el uno sirve (como jornalero) mientras el otro paga, etc."<sup>241</sup>.

Y, en *Los principios metafísicos de la doctrina del Derecho*, se detallan las situaciones o posiciones sociales de aquéllos -"el mozo que trabaja al servicio de otro, el sirviente, el menor de edad, todas las mujeres" y muchos otros- "que no pueden conservar su existencia (su sustento y protección) por su propia actividad, sino que se ven forzados a ponerse a las órdenes de otros (...)"<sup>242</sup>.

Que nuestro autor es, en sus escritos, sensible (y no sólo en el sentido humanitario o de compasión ante la desgraciada situación de los "inferiores") a la índole de estas consecuencias de la "desigualdad en la riqueza", se muestra en su insistencia en volver sobre tal cuestión, así cuando la formula en los siguientes términos:

"Cómo pudo ocurrir legalmente que alguien se haya apropiado de más tierra de la que puede explotar con sus propias manos (...) y cómo ocurrió que muchos hombres, que de otro modo hubieran podido adquirir

---

<sup>241</sup> *Ibid.* p. 29, Ak.292.

<sup>242</sup> *DD.*, p. 144, Ak. 314.

todos ellos unas posesiones estables, se ven con eso reducidos al mero servicio de los anteriores para poder vivir"<sup>243</sup>.

Tal insistencia y "preocupación crítica" no son de extrañar. La desigualdad -es el propio Kant quien lo dice, y aunque, en general, parezca limitar el futuro alcance y extensión de esa realidad- significa sometimiento a la voluntad de otro, y, por tanto, no estamos ya ante un supuesto de la relación del hombre con la naturaleza o con sus fines empíricos como parte de ésta, sino que estamos en la esfera de las relaciones entre personas -entre sujetos de voluntad- y así en la de los principios de justicia<sup>244</sup>. Es más, estamos en el núcleo mismo de aquélla, el del derecho de la humanidad en cada individuo como *libertad o independencia* frente al sometimiento a la voluntad de otro, *sumisión* que lo convierte en medio para los fines de éste. Que la igualdad entre los seres humanos concierne centralmente a esta cuestión -y que, por tanto, la posibilidad de esa relación de dependencia como consecuencia de la desigualdad no puede dejarse fuera de un principio *a priori* de igualdad como principio de justicia- es algo que a estas alturas de nuestra indagación sobre la

---

<sup>243</sup> Teoría y práctica, p. 35, Ak. 296.

<sup>244</sup> Entre los autores que se han referido críticamente a este planteamiento kantiano, José Luis Villacañas Berlanga tiene especial interés en relación con este punto y al conectar el planteamiento del mismo con el principio de autonomía (cifr. 1987, pp. 219-226). Sobre sus argumentos, volveremos más adelante (infra).

teoría kantiana de la justicia, podemos sostener con tranquilidad. Pero es que el mismo autor escribe sobre esa relación, dando un valor destacado a sus propias palabras:

"Y así el hombre [al cobrar, mediante la razón, conciencia de su condición de fin y de la misma consideración, para él, de todos los otros] entra a *participar en la igualdad de todos los seres racionales* cualquiera que fuese su rango; igualdad por lo que se refiere a *ser un fin* y a la estimación por los demás como tal y a no poder ser utilizado como mero medio para los fines de otros"<sup>245</sup>.

Hubiera sido sorprendente que la exigencia -negativa, en su formulación inicial- a que nos referimos, hubiera pasado desapercibida o hubiera quedado excluida de la formulación de los principios *a priori* de todo Derecho, que constituyen el contenido del criterio de justicia pensado como idea de una "voluntad universal". Cualquier lectura rápida de Kant nos enseña que no es así; la *Rechtslehre* enuncia el tercero de aquellos principios (o "facultades") como:

---

<sup>245</sup> "Comienzo de la historia humana". p. 76, Ak. VIII, p. 114.

"El atributo de la independencia civil, es decir, no agradecer la propia existencia y conservación al arbitrio de otro en el pueblo, sino a sus propios derechos y facultades como miembro de la comunidad (...)"<sup>246</sup>.

Que cualquier desigualdad de bienes y de poder no es compatible con la idea racional de Derecho -o de una comunidad jurídica- es la conclusión parcial que podemos obtener de los planteamientos expuestos. La propuesta sistemática de Kant de sustraer la exigencia referida al alcance del principio de igualdad jurídica (convirtiéndola en un tercer principio independiente), aún no debiendo suponer, en último término, diferencias de contenido en la idea del derecho justo, es, desde perspectivas puramente argumentativas o expositivas, más que discutible. La restricción del "principio de igualdad", como principio *a priori* de la constitución jurídica, a la estricta relación en la coacción legal no debe ocultar que la dependencia de la voluntad de otro es consecuencia necesaria de la desigualdad social y que contradice la exigencia básica de igualdad de los individuos en sus relaciones externas que prohíbe el tratamiento de alguno de ellos como mero medio para los fines de otro.

---

<sup>246</sup> DD. p. 143, Ak. 314.



teoría kantiana de la justicia, podemos sostener con tranquilidad. Pero es que el mismo autor escribe sobre esa relación, dando un valor destacado a sus propias palabras:

"Y así el hombre [al cobrar, mediante la razón, conciencia de su condición de fin y de la misma consideración, para él, de todos los otros] entra a *participar en la igualdad de todos los seres racionales* cualquiera que fuese su rango; igualdad por lo que se refiere a *ser un fin* y a la estimación por los demás como tal y a no poder ser utilizado como mero medio para los fines de otros"<sup>245</sup>.

Hubiera sido sorprendente que la exigencia -negativa, en su formulación inicial- a que nos referimos, hubiera pasado desapercibida o hubiera quedado excluida de la formulación de los principios *a priori* de todo Derecho, que constituyen el contenido del criterio de justicia pensado como idea de una "voluntad universal". Cualquier lectura rápida de Kant nos enseña que no es así; la *Rechtslehre* enuncia el tercero de aquellos principios (o "facultades") como:

---

<sup>245</sup> "Comienzo de la historia humana". p. 76, Ak. VIII, p. 114.

"El atributo de la independencia civil, es decir, no agradecer la propia existencia y conservación al arbitrio de otro en el pueblo, sino a sus propios derechos y facultades como miembro de la comunidad (...)"<sup>246</sup>.

Que cualquier desigualdad de bienes y de poder no es compatible con la idea racional de Derecho -o de una comunidad jurídica- es la conclusión parcial que podemos obtener de los planteamientos expuestos. La propuesta sistemática de Kant de sustraer la exigencia referida al alcance del principio de igualdad jurídica (convirtiéndola en un tercer principio independiente), aún no debiendo suponer, en último término, diferencias de contenido en la idea del derecho justo, es, desde perspectivas puramente argumentativas o expositivas, más que discutible. La restricción del "principio de igualdad", como principio *a priori* de la constitución jurídica, a la estricta relación en la coacción legal no debe ocultar que la dependencia de la voluntad de otro es consecuencia necesaria de la desigualdad social y que contradice la exigencia básica de igualdad de los individuos en sus relaciones externas que prohíbe el tratamiento de alguno de ellos como mero medio para los fines de otro.

---

<sup>246</sup> DD. p. 143, Ak. 314.

## Capítulo VI. LA TEORIA DEL ESTADO REPUBLICANO.

1. Soberanía jurídica efectiva y Soberanía en la Idea de República.
2. Forma del Estado y Modo de Gobierno.
3. El modo republicano de gobierno.
  - 3.1. El gobierno representativo.
    - a. Representación por el poder público de la coacción jurídica.
    - b. Representación por el legislador de la Idea de Voluntad Universal.
    - c. Gobierno representativo y "democracia" despótica.
  - 3.2. La versión kantiana de la división de los poderes del Estado.
4. Las formas de Estado.
5. El Principio de Ciudadanía.
  - 5.1. La condición de Independencia del ciudadano. Contenido y Crítica.
  - 5.2. Consentimiento efectivo de los ciudadanos y Voluntad Universal como principio de justicia. La distancia entre el Estado republicano empírico y su fundamento racional.
6. El principio de Publicidad: Principio político y condición trascendental de justicia.

## CAPITULO VI. LA TEORIA DEL ESTADO REPUBLICANO

La doctrina kantiana del derecho político debe tener necesariamente como objeto primordial la relación entre derecho racional y derecho positivo (en la acepción más amplia que hoy damos a este término, o "derecho público" en el sentido de Kant). Es decir, debe dar cuenta de las posibilidades y modos de aproximación del orden jurídico efectivo, empírico, a la idea racional de derecho.

Este momento de la metafísica del derecho, en el que ésta se ocupa de sus potencialidades prácticas, de sus vías de inspiración del derecho positivo -de "cómo debe hacerse" el derecho público- es la doctrina del *Estado Republicano*. En la medida en que contiene los principios jurídicos básicos de ese Estado, Kant se refiere asimismo a la teoría de la "Constitución republicana" y, como tal, busca su desarrollo sistemático en la *Rechtslehre*. Sin embargo, tanto sus insuficiencias - e incluso excentricidades- desde el punto de vista del propio "derecho político" o "derecho constitucional", como nuestros propios intereses en relación con el pensamiento kantiano, nos deberán llevar a equiparar, y en algún momento incluso a preferir, la atención prestada a ese desarrollo con la que se debe a los escritos anteriores de 1793 y 1795. Y es que de lo que me voy a ocupar es el lugar de la teoría del Estado Republicano en la filosofía de la razón práctica. La relación entre teoría (filosofía práctica o moral) y

práctica, que aquí se presenta, la irresistible inclinación -para tantos escandalosa- o desequilibrio hacia la primera que, una vez más, hace tan consecuente y atractiva la "metafísica de las costumbres", y la consideración, otra vez también, de los fundamentos o principios básicos de esa teoría en una nueva presencia, es lo que en este epígrafe me va a interesar primordialmente.

En la doctrina del Estado republicano se aunan razón pura práctica y realidad empírica, principio *a priori* de justicia y gobierno efectivo, o, en los términos del propio Kant, "naturaleza y libertad"<sup>1</sup>; es esta tensión entre la Idea normativa y el fenómeno la que va a marcar la construcción de la teoría jurídico política kantiana con rasgos radicalmente específicos.

En las páginas que la *Paz Perpetua* dedica a esta cuestión<sup>2</sup>, puede ya verse cómo el concepto de "constitución republicana" se sitúa a caballo entre sus fundamentos práctico-rationales -los principios *a priori* de todo derecho según la metafísica del mismo "a partir de la idea

---

<sup>1</sup> *Conflicto de las Facultades* Ak. VII p.88. "Si el género humano progresa..." p, 109.

<sup>2</sup> El "Primer artículo definitivo de la paz perpetua" se enuncia en los conocidos términos "la constitución política debe ser en todo Estado republicana", y en su desarrollo se expone por primera vez de una manera detenida y rotunda el contenido de la doctrina de la misma. *Paz Perpetua* p.102, AK. VIII 349.

del contrato originario"<sup>3</sup>- y las instituciones jurídico-positivas que determina o a las que califica normativamente<sup>4</sup>. En ella el derecho racional se hace derecho impuesto por el soberano efectivo; en expresión de Simone Goyard-Fabre, "el problema de la fundación del Estado se duplica en un problema de organización del mismo" en que "se trata de estructurar, en su institución misma, el poder soberano de tal forma que la práctica jurídica se una a la teoría"<sup>5</sup>.

La dualidad de factores que confluyen en toda la doctrina kantiana del derecho público ha venido ya siendo objeto predominante de nuestra atención a lo largo del ya amplio recorrido llevado a cabo por la misma. Pues bien, la constatación de aquélla, así como las razones básicas de su génesis en la filosofía del derecho de nuestro autor, recuérdense tanto los prolegómenos de la *teoría del Derecho público* como la interpretación propuesta de los componentes distinguibles en su construcción contractual, deben tenerse presentes en lo que sigue como punto de partida imprescindible para su comprensión.

---

<sup>3</sup> *Ibid.* p.102 (AK VIII, 350):  
"La constitución cuyos fundamentos sean los tres siguientes (...) es la única constitución que nace de la idea del contrato originario, sobre el cual ha de fundarse toda la legislación de un pueblo. Semejante constitución es "republicana".

<sup>4</sup> Véase *Ibidem* p.104-107 (AK VIII) pp. 352 y 353.

<sup>5</sup> 1975. p 198.

# 1. SOBERANIA JURIDICA EFECTIVA Y SOBERANIA EN LA IDEA DE LA REPUBLICA

En la noción del soberano en el estado de derecho público, se manifiesta ya esa dualidad de una manera que será reveladora de los momentos ulteriores de la construcción kantiana y que ha dado lugar a los calificativos de "confuso", "ambiguo" o "problemático" que comúnmente se han referido a aquel concepto<sup>6</sup>. Realmente, las dificultades con el mismo parecen comenzar ya antes, en torno al referente inicial de su significado en el conjunto del estado de derecho.

En efecto, en la misma *Rechtslehre* aquél es identificado, por una parte, con el poder legislativo -que es uno de "los tres poderes del Estado"<sup>7</sup> -y, de otra, con el conjunto de los tres poderes que "comprenden la relación de un soberano universal (...) con el conjunto de individuos del pueblo como súbdito, es decir, la relación del que manda con el que obedece"<sup>8</sup>. La concepción kantiana de la división de poderes y de la posición del legislativo

---

<sup>6</sup> Véase, entre otros, Reiss 1970, p. 24-25.

<sup>7</sup> D.D. p 142 (AK.313).

<sup>8</sup> *Ibid* p. 149 (Ak 318). A. Philonenko sitúa esta perspectiva preferente en la obra de 1793 en que "aún no se invoca la teoría de la separación de poderes (...) que será desarrollada en la *Metafísica de las costumbres* de 1798" de manera que, respecto de aquel momento, "puede decirse que la teoría de la separación de poderes en el Estado constituye lo esencial de los límites internos que pueden ser impuestos a la soberanía" (1976 p.51 el subrayado es mío). Respecto de *Teoría y Práctica*, Vid. parte II *passim* en que las dos posibilidades se yuxtaponen, en efecto, indiferenciadamente. Vid. asimismo Solari, 1962, p.149.

en el conjunto de la misma permite, sin embargo, evitar esta dificultad e identificar sin mayores reservas, "poder soberano" (*Staatssoberhaupt*) y "poder legislativo" (*Gesetzgeber*) como la *Doctrina del derecho* hace, de otro lado, mayoritariamente<sup>9</sup>.

En el sentido en que ahora nos interesa, la dualidad mencionada se manifiesta ya en la exposición de 1798, recogida más arriba, en la que la noción de soberano como un "producto mental (que representa al pueblo entero)" se yuxtapone a la de "una persona física que represente al supremo poder del Estado y proporcione a esta idea efectividad sobre la voluntad del pueblo"<sup>10</sup>. La primera de las dos acepciones o usos del término se da en las importantes ocasiones en que la obra kantiana afirma que la soberanía radica, y solo puede hacerlo, en la voluntad *unida o colectiva* del pueblo:

"El pueblo unido no representa al soberano, sino que es él mismo el soberano; por que en él (en el pueblo) se encuentra originariamente el poder supremo del que

---

<sup>9</sup> D.D. pp. 142, 147, 148, y otras (AK. 313, y 317). Vid. en este mismo sentido, Bobbio (1969) p.246, Williams (1983), p. 170. Derathé, por su parte, sitúa esta aproximación de la soberanía al poder legislativo en la herencia de Rousseau, que "había restringido y precisado" así su significado frente al uso más general, como *summus imperans*, previo a la obra del ginebrino (1988, p. 384).

<sup>10</sup> D.D. p. 176 (AK 338) *supra*.



han de derivarse todos los derechos de los individuos como simples súbditos (...) "<sup>11</sup>.

La misma fórmula consagra al pueblo unido como soberano universal -recuérdese, "desde el punto de vista de las leyes de libertad no puede serlo ningún otro..."<sup>12</sup>-, aunque ya sabemos que estas afirmaciones deben corregirse en el contexto de la teoría kantiana precisando que se trata de la "voluntad colectiva a priori del pueblo", y no éste como realidad de hecho, la que es identificada como titular exclusiva del poder legislativo (o de la "legislación suprema de la comunidad")<sup>13</sup>.

Frente a esta posibilidad, soberano (*Oberherr* o *Herrscher*) es, en las mismas obras de Kant, y prácticamente en los mismos lugares de éstas, el poder jurídico efectivo como poder de coacción sobre el pueblo, señor o "jefe supremo" (*oberste Besehlshaber*) <sup>14</sup>, al que el pueblo está sometido y "cuyo abuso, aún considerable, debe soportar"<sup>15</sup>. El mismo señor que, en la obra de 1784, "el hombre necesita para que quebrante su propia voluntad" es

---

<sup>11</sup> DD p. 179, AK. 341.

<sup>12</sup> *Ibid* p. 145, AK 315, Igualmente en *Teoría y práctica*, Cfr. *supra* p.15.

<sup>13</sup> *Ibid* p. 180, AK 342.

<sup>14</sup> *Ibid* p. 141, AK 319.

<sup>15</sup> *Ibid* p. 151 y 152, AK 320.

el soberano de la *Rechtslehre* y del "derecho político" de 1793.

Independientemente de los equívocos, también presentes en la obra kantiana acerca del emplazamiento de este poder de soberanía efectiva en el conjunto "de los órganos del Estado"<sup>16</sup>, es esta doble concepción básica de la soberanía lo que ahora me interesa recalcar. Pues frente a la, en este punto particular, inequívoca e insistente tesis de Rousseau la titularidad y el ejercicio de la soberanía, indivisible e ilimitada ( y concebida como potestad de dar leyes), pertenecen únicamente al pueblo como cuerpo colectivo de deliberación y decisión-, Kant yuxtapone, e incluso opone <sup>17</sup>, a la "voluntad legisladora de todo el pueblo", ese poder soberano del autor del derecho positivo<sup>18</sup>. Los términos de Georges Vlachos expresan excelentemente lo dicho hasta ahora:

---

<sup>16</sup> Los textos de Kant son, pese a lo dicho más arriba, como mínimo ambiguos a la hora de hablar de soberano o "jefe supremo" para referirse al poder legislativo del Estado, o al gobierno, o al "órgano de aquel". Cfr, por ejemplo Hopton 1982, p. 54-55. Pero ésto tiene que ver indudablemente más con su doctrina de las "formas de la soberanía". Sobre ella y la concepción de la división de poderes de nuestro autor, volveremos más adelante.

<sup>17</sup> Así, a lo largo de toda la *Sección primera* de la *doctrina del Derecho público*. (Vid, por ejemplo, p.178, AK 340) .

<sup>18</sup> Esto significa para Gierke que "Kant acoge la doctrina de la soberanía popular, debida a Rousseau (...) pero la rechaza en forma de un sistema político original y totalmente diferente". (1974, p.157-158). La mayor parte de los comentaristas han insistido también en la contraposición Rousseau-Kant, que supone esta segunda concepción de la soberanía en la obra del autor de Königsberg.

" La intervención de la idea de coerción tiene, desde el momento mismo de su presencia, el efecto de escindir el poder originario en dos ramas distintas: en poder de coerción, (*Gewalt*) o de dominación (*Herrschaft*), y en *voluntad general*. La dominación es la soberanía *in actu*; la voluntad general es el poder originario en la idea. La dialéctica del estado procede de esta dualidad fundamental de principios"<sup>19</sup>.

Ahora bien, pienso que tal escisión sólo es comprensible en el marco esencial de la filosofía kantiana del derecho y de sus componentes primordiales, tal y como han sido explicados en los apartados previos y como pretendo continuar haciéndolo en lo que sigue. E insisto en ésto porque no me parece satisfactorio presentar la propuesta kantiana, al modo, por ejemplo, de Gierke<sup>20</sup>, como una solución política autosuficiente; como tampoco me lo parece hablar de una "oscilación recurrente" entre dos posturas diversas acerca de la titularidad de la soberanía en la que a una concepción iusnatura-lista y democrática se opondría una ilustrada-absolutista que, delineando un abismo infranqueable entre gobernantes y gobernados, se convertiría en freno de las tendencias revolucionarias

---

<sup>19</sup> 1962, p. 349.

<sup>20</sup> Otto von Gierke, *Althusius...* (1974, p. 157-158).

implícitas en la primera<sup>21</sup>. Tampoco es acertado confrontar, sin más, el carácter "normativo" de una concepción de la soberanía a la condición "descriptiva" y aún empírica de la segunda<sup>22</sup>; pues si aquella es, en efecto, una *idea de la razón*, en tanto que el segundo tiene referente empírico, la justificación de este último en la *Rechtslehre* procede *a priori* del concepto de derecho público y del imperativo categórico de la razón que ordena entrar en un Estado civil.

Mucho más certero es volver a insistir en que la racionalidad -constitutiva del *deber práctico*- y la coacción externa -realizadora del derecho como orden- esto es, las dos condiciones *sine qua non* del estado jurídico, son los motivos subyacentes a las dos ramas de la doctrina kantiana del poder soberano.

Al valor práctico moral de la exigencia de la soberanía legislativa de la *voluntad colectiva* se yuxtapone el del poder efectivo, configurador de un orden positivo y

---

<sup>21</sup> Cfr. Fabio Fiore, 1987, p. 269. En el mismo sentido T. Hopton, 1982, *passim*.

<sup>22</sup> Véase, por ejemplo, Bowie, 1971, p. 473 y Howard Willians, 1983, p. 178-179. El mismo significado (por la distinción entre ser y debe ser) debería lógicamente subyacer a la equiparación que Hopton lleva a cabo entre la "segunda concepción kantiana de la soberanía" y la fundamentación de ésta por Austin en el hecho social del "hábito de obediencia" (Gr. Hopton 1982 p. 60).

título de validez del soberano de hecho<sup>23</sup>. Umberto Cerroni, y pongo ahora entre paréntesis el punto de vista básico de su interpretación, da con las palabras justas cuando escribe que, a la luz de la obra de Kant, "la soberanía jurídica es en un caso razón y en el otro caso fuerza" y de nuevo, Georges Vlachos precisa, en plena sintonía con lo que ya he tenido ocasión de exponer con insistencia, que:

"No se afirman, realmente sino gracias a la posibilidad de la coerción. Es forzoso, pues, considerar como "legislador" efectivo, no a la persona de la que idealmente procede la regla de derecho sino a aquélla que le confiere carácter obligatorio mediante la amenaza de la sanción eventual"<sup>24</sup>.

---

<sup>23</sup> Por eso, mucho más frecuente y acertada que la constatación del paralelismo con el positivismo jurídico inglés del XIX (con Austin), la comparación inevitable y fructífera de este momento de la doctrina kantiana de la soberanía, nos lleva a la obra de Hobbes (por cierto, este sería el engarce indudable de cualquier hipotética correspondencia entre nuestro autor y Austin del tipo de la mencionada poco más arriba). Los comentarios, más o menos matizados, sobre este ilustre parentesco son, por supuesto numerosos. También José Rubio Carracedo se ha manifestado en este sentido al insistir en la necesidad de combinar la influencia de Hobbes con la de Rousseau que se muestra en el "sincretismo legitimista-realista" de la construcción kantiana (1988 pp. 57 y 59). Ahora bien, me interesa, sobre todo, resaltar de los comentarios de Rubio Carracedo su tesis de que este sincretismo no es "acomodaticio" sino "originario" en la obra de nuestro autor. Y si para Rubio esa originalidad se entiende en términos cronológicos (tal y como aparece en algunas *Reflexiones* especialmente destacadas por él - así nº 6593, AX XIX, 32) a mí me interesa -como vengo recordando- recalcar que la complejidad de la constitución que nos ocupa no es acomodaticia sino que proviene del carácter mismo de la filosofía del derecho de la que forma parte.

<sup>24</sup> 1962, p. 350.

El enraizamiento de la bivalente doctrina kantiana de la soberanía en el núcleo mismo de su *Idea del derecho* se manifiesta asimismo en la tesis de la *soberanía de la ley* afirmada por el autor: "pues el soberano que las da es, por decirlo así, invisible; es la propia ley personificada"<sup>25</sup>.

"Esta es la única constitución política estable, en la que la ley ordena por sí misma y no depende de ninguna persona particular; este es el fin último de todo derecho público"<sup>26</sup>.

Con esta tesis Kant, que ya había identificado poder soberano con poder legislativo, afirma la soberanía del derecho que es a la vez instancia de legitimidad y poder de denominación; es decir, que es de un lado racionalidad ideal de las leyes *a priori* de justicia (a las que hemos ya traducido la "voluntad universal de un pueblo") y derecho positivo configurador de un orden o estado civil. La concepción bimembre de la soberanía en Kant procede, por tanto, de las premisas que configuran toda su filosofía del derecho, siendo un momento significativo del desarrollo de la misma. Así se expresa en la *teoría del contrato* y en la conexión de ésta con la *teoría del Estado*

---

<sup>25</sup> *Teoría y práctica* p. 32 nota, Ak VIII p. 294.

<sup>26</sup> *D.D.*, p 179, Ak 340-341. *Cifr Vlachos*, 1962, pp. 355-356 y E. Bello, 1989, p.170.

(o de la Constitución) "que nace de la idea del contrato originario".

Si el derecho coactivo o público, esto es, estricto, es exigencia *a priori* de la libertad externa y, por ello, si la idea del contrato originario contiene -en su primera vertiente- el imperativo categórico del estado jurídico, entonces la filosofía del derecho tiene como punto de partida la condición necesaria del Estado, entendido ante todo como un poder unificador mediante la coacción<sup>27</sup> -un soberano legislador como autor de la obligación jurídica. El derecho supone, esencial y distintivamente, el establecimiento y mantenimiento de un orden mediante la coacción. Esto es lo que lo distingue de la ética. El poder coactivo, externo a la voluntad de cada uno, de imposición de conductas, es lo que diferencia el estado jurídico de la comunidad moral.

Una vez establecida esa premisa básica, Kant se apresta a extraer de ella sus consecuencias más radicales, como queriendo extremar obstinadamente esa lógica<sup>28</sup> inexorable del concepto de derecho. Y no se trata aquí de las pretendidas, y tan manoseadas, "leyes naturales de los comportamientos", "lógicas de los hechos" o "de los

---

<sup>27</sup> Supra, Cap. IV, §§ 2 y 3.

<sup>28</sup> Recuérdese al respecto las tesis primordiales de González Vicén. También Goyard- Fabre escribe que, en comparación con los de Locke, Hobbes o Rousseau, el proyecto kantiano "es mucho menos 'ideológico' y mucho más 'lógico'" (1975, pag. 200).

sistemas", propias de otras tantas formas de pensamiento conservador (y en las antípodas del pensamiento práctico de Kant). De lo que se trata es de hacer ver, sin mitigarlo en lo más mínimo, lo que se está necesariamente suponiendo al afirmar que "tenemos derecho a obligar a otro" y que "debe existir un poder que constriña los arbitrios de los individuos empíricos", esto es, al hablar de *derecho y Estado*.

De esta suposición, lo más importante es aquello que designa el término *soberanía*: un poder legislador de imposición de reglas distinto a cada uno de los individuos o a la totalidad de éstos como sujetos individuales de libertad. Junto, y previamente, a otros rasgos, importantes en la *Rechtslehre* kantiana, el derecho público supone necesariamente una relación *desigual* que justifica siempre, en toda teoría del Estado y para toda *forma de estado*, el uso de los términos *jefe*, o *señor* (*Oberherr*, *Herrscher*), y *súbdito* (*Unterthan*), y que Kant caracteriza como relación de "subordinación".

" La misma *unión civil* (*unio civilis*) no puede denominarse adecuadamente *sociedad*; porque entre el *soberano* (*imperans*) y el *súbdito* (*subditus*) no existe una relación propia de socios; no son compañeros sino que están subordinados uno a otro, no coordinados, y los que se coordinan entre sí han de considerarse por eso como iguales, en la medida en que se encuentran



sometidos a leyes comunes<sup>29</sup>".

O, dicho de una manera más directa:

" (...) Todo estado implica una relación de un superior -el que legisla- con un inferior -el que obedece, el pueblo- (...) "<sup>30</sup>.

Todo ello, repito, debe entenderse independientemente de cualquier posición acerca de la titularidad del poder soberano, esto es, antes de entrar a dilucidar quién debe legislar efectivamente, si uno, o varios si diputados del pueblo o éste en su totalidad. Es la misma noción de derecho coactivo o de derecho del *Estado* la que contiene esa relación que la misma noción de soberanía designa; de modo que aún en la posición de Rousseau - formulador indiscutido de la doctrina de la soberanía popular- "cada individuo", como sujeto de "una voluntad particular contraria o diferente de la voluntad general que tiene como ciudadano", debe ser "obligado o sometido ( *contraint* ) por todo el cuerpo" colectivo o "cuerpo del pueblo" en tanto que poder soberano<sup>31</sup>.

---

<sup>29</sup> D.D. p. 137, AK. 306-307.

<sup>30</sup> *Paz perpetua*, p. 108, AK. VIII p. 354. Cfr. Asimismo DD p. 145, AK VI, p. 315.

<sup>31</sup> *Contrat social* L.I. Oeuvres III pp. 363-364, (Trad. cit. pp.25-26). A propósito de ello me parece oportuno recordar aquí la noción kantiana del Estado, citada más arriba, como "el conjunto de los individuos en un pueblo en relación a sus propios miembros". DD. p. 140, AK 311.

El punto de partida inexcusable de esta filosofía no se ocupa, así, tanto de la cuestión del origen del poder (recuérdese la teoría del contrato) que no es otro que el poder mismo, irreductible a la racionalidad de la autonomía, ni tampoco del modo de aproximarlos a sus destinatarios, pues, desde esa misma racionalidad, la distancia sigue siendo infinita. Desde las exigencias de la libertad, de la razón pura práctica, por el contrario, el principio es una "ley universal de justicia" y su objeto primordial la acción legisladora misma. Por eso el "modo de gobierno representativo" es la parte más importante de la doctrina del "Estado republicano", en detrimento de lo referido a la "forma de la soberanía" o forma de organización del soberano como poder.

El poder legislador -en su consideración de tal- se separa "verticalmente" de cada uno de los individuos de la sociedad jurídica de la que éstos son miembros, y se concibe necesariamente como *exlex*<sup>32</sup>, siendo expresamente excluido del principio de igualdad que es principio estrictamente jurídico o de igualdad en el derecho. El soberano:

"(...) No es un miembro de la comunidad, sino su creador o conservador, siendo él el único que tiene la facultad de coaccionar sin estar él mismo sometido a

---

<sup>32</sup> G.Vlachos, 1962, p. 355.

leyes de coacción (...) "<sup>33</sup>.

A propósito de lo dicho, recuerdo que es en esta ontología del derecho, y a partir de las mismas premisas fundacionales de la misma, donde debe encontrarse la razón de la negación kantiana del derecho a la revolución o de cualquier derecho de resistencia al soberano o a la legislación del mismo. Solo desde este momento de la construcción de la *Rechtslehre*, repito, y no desde alguna forma de obligación moral, podremos dar cuenta satisfactoria de las famosas páginas kantianas en torno a esa cuestión.

Por otra parte, la explicación dada nos evita la tentación de recurrir a una resurrección disimulada del "segundo pacto", o "contrato de sumisión" (*pactum subjectionis*) del contractualismo tradicional en Kant. Alexis Philonenko ha propuesto esta tesis para dar precisamente respuesta (y en el contexto de su intención interpretativa de aproximar Kant a Pufendorf y alejarlo de Rousseau) a la citada posición relativa del soberano y los súbditos en el mismo marco del "principio de igualdad" de 1793:

---

<sup>33</sup> Teoría y práctica pp. 28-29, AK 291.

"De este modo Kant, y más allá de la lección del *Contrat social*, se reencuentra de nuevo con Pufendorf y convierte el *pactum subjectionis* (*unterwerfungsvertrag*) en constitutivo del contenido esencial del principio de igualdad y de la estructura fundamental del derecho positivo"<sup>34</sup>.

De manera más hábil e interesante, Gierke, tras negar expresamente la presencia del doble contrato en el sistema kantiano<sup>35</sup>, dejaba en el aire la pregunta sobre "en qué medida el contenido del contrato de sujeción suprimido se ha introducido en el contrato social"<sup>36</sup>. Pues bien, el recurso a un segundo contrato implícito me parece innecesario e inconveniente en relación con las mismas posiciones de que pretende dar cuenta. La sustitución de esta figura teórica por un imperativo racional del estado civil, que tiene su principio en el poder de un legislador efectivo, es lo que he pretendido presentar tanto en estas páginas como en el examen previo del significado (complejo) de la idea de contrato originario. No me refiero aquí ya,

---

<sup>34</sup> 1976, p. 48.

<sup>35</sup> Tanto en 1954 p. 300, como en 1974 pp. 87-88.

<sup>36</sup> (1974) p. 88. Adela Cortina recupera la pregunta de Gierke para sentirse tentada a una respuesta afirmativa a la misma y llegar a afirmar que "Kant mantiene la dualidad de los portadores de la soberanía -pueblo y soberano- que sellan un contrato en virtud del cual el gobernante se compromete a legislar conforme a la idea racional del derecho: a legislar teniendo como piedra de toque la voluntad popular." (1989 pp 184 y 185).

por supuesto, a un contrato histórico<sup>37</sup>, sino que ni siquiera una hipótesis práctica o idea del mismo como principio de legitimidad del soberano (recuérdese "del establecimiento del Estado") tiene cabida en la argumentación kantiana. Pues la misma sociedad o unión civil es posterior al estado de derecho público del que el poder coactivo es condición y fuerza constitutiva, y en ello precisamente reside el título de validez del mismo. Es este núcleo básico de la ontología kantiana del derecho lo que resuelve al autor que más detenidamente ha estudiado el posible lugar de esta figura predilecta de la tradición iusfilosófica alemana en la obra de nuestro autor, a decir que "la hipótesis de un contrato político voluntario ve así vedado su acceso al edificio de la razón crítica<sup>38</sup>".

En cuanto al significado práctico-jurídico de la misma doctrina -la relación de sometimiento de los súbditos al soberano situado por encima del derecho- que motivaba las opiniones de Philonenko, yo aún me atrevería a decir que

---

<sup>37</sup> La irrelevancia del planteamiento pactista en este punto es despachada por Kant en los siguientes términos de la *Rechtslehre*: "Si ha precedido originariamente como un *factum* un contrato efectivo de sumisión al jefe del Estado (*pactum subjectionis civilis*) o si la violencia fue anterior y la ley vino sólo después, o bien ha debido seguir este orden, son estas sutilezas completamente vanas para el pueblo que ya está sometido a la ley civil (...)" (DD. pp. 149-150, AK 318).

<sup>38</sup> G. Vlachos, 1962, p. 343 (sobre la cuestión cfr. pp. 336-346). La posible confluencia de los motivos kantianos con los de Hobbes ha sido también considerada por el autor francés, para quién, tras la coincidencia indudable en considerar la subordinación al poder soberano como condición de la *societas aequalis*, la distancia en el significado de una y otra construcciones "contractuales" es demasiado importante para situar aún este momento de Teoría y práctica o la *Rechtslehre* en la herencia del autor del *Leviatán*. (*Ibidem* pp. 340-342).

más bien las desmienten. ¿Qué motivo o aire de familia contractualista puede encontrarse en la negación de cualquier relación jurídica (ni, por supuesto de "derecho natural") entre soberano y súbditos?. Nada más lejos, en efecto, de cualquier fundamento del poder legislador en un "contrato político" que una teoría que niega que el soberano tenga deber jurídico alguno ante los súbditos o que, correlativamente, éstos posean ningún derecho (en el sentido estrictamente jurídico del término) frente a aquél. Pero sobre esto volveremos más adelante.

Son las mismas razones en que vengo insistiendo, aquéllas que se originan en las premisas originarias de los conceptos de derecho público y estado civil, las que deben presidir todo itinerario por la teoría kantiana del Estado y la Constitución republicanos. O, dicho de otra forma, este recorrido sólo puede emprenderse con ciertas garantías desde la consideración de la duplicidad de motivos que se encuentra en el recurso por Kant a la figura contractual: por una parte, el enunciado del imperativo del Estado (con todo lo que ya hemos visto que éste significa) desde la necesidad del *derecho civil*; por otra, la idea de la "voluntad unida *a priori* de todos" o "voluntad universal" que es el único principio de la razón práctica para la acción del legislador (positivo) y para el juicio de justicia sobre ésta.

## 2. FORMA DEL ESTADO Y MODO DE GOBIERNO

El hilo de mi argumento lleva ya abordar el método o manera de la construcción de Kant, y éste tiene como ineludible motivo inicial la diferencia entre dos cuestiones diversas que pueden, respectivamente, rotularse como la de la *forma de gobierno* y la de la *forma de la soberanía*. El escrito sobre la "paz perpetua" plantea ya tajantemente ese objetivo inicial de la teoría, cuando afirma:

"Las formas de un Estado -civitas- pueden dividirse, o bien por la diferencia de las personas que tienen el poder soberano, o bien por la manera como el soberano -sea quien fuere- gobierna al pueblo"<sup>39</sup>.

Esta cita es el principio de un conjunto no desdeñable de páginas kantianas que, en torno a esa división, van a oscilar entre los apuntes de derecho constitucional y la reafirmación última de la irreductibilidad de la teoría racional de la justicia. La distinción entre "*forma imperii*", forma de la soberanía o "*forma de Estado*" (*Form der Beherrschung*) y *forma regiminis* o "*modo de gobierno*" (*Form der Regierung* o *Regierungsart*) va más allá de su pedigrí en la teoría política clásica, y de su utilidad explicativa de las formaciones políticas, para separar las instituciones, reglas del derecho constitucional (o formas de la organización y de las relaciones de poder), de un

---

<sup>39</sup> Paz Perpetua p. 104, AK pp. 351-352.

lado, y la constitución de la sociedad según pautas de justicia que los sujetos morales legislan para sí mismos, de otro -la "constitución real" o "constitución social" en términos de Vlachos.

Para el mismo estudioso francés, el sentido de la distinción no es primordialmente "sistemático o didáctico" sino que aquélla responde a un objetivo "político" bien determinado:

"El de demostrar que el gobierno republicano ("en la letra") no es condición indispensable para la sociedad jurídica "republicana" ('en cuanto a sus efectos')"<sup>40</sup>.

La forma del Estado, o de la soberanía, designa en Kant la organización constitucional del Estado o su configuración institucional, y ello en lo que especialmente atañe a la titularidad de la soberanía jurídico-positiva, al poder soberano entendido como órgano legislativo del Estado. La referencia de *La Paz Perpetua* a "la diferencia según las personas que tienen el poder soberano"<sup>41</sup>, es completada en términos más ajustados por la *Rechtslehre*, que parte de la relación entre la voluntad unida del pueblo -soberanía en el sentido "racional"- y "la persona física que representa" su poder supremo y "da efectividad al mismo

---

<sup>40</sup> (1962) pp. 434-435.

<sup>41</sup> *Paz perpetua*, p.104, Ak. p.352, citado.



como idea", para afirmar que:

"La relación de la primera con la última [que] puede concebirse de tres modos diferentes" (...) [constituye] la forma del Estado como autocrática, aristocrática ó democrática"<sup>42</sup>.

A diferencia de la '*forma imperii*', la '*forma regiminis*' o '*modo de gobierno*' depende "de cómo el Estado hace uso de la integridad de su poder"<sup>43</sup> es decir de la cualidad -por supuesto en relación con el principio de justicia, con la idea de autolegislación del "pueblo unido"- de su poder de legislación efectiva por su comparación con "las leyes de libertad"<sup>44</sup> o su "armonía con los derechos naturales del hombre"<sup>45</sup>. Volviendo a la relación entre los dos significados de la soberanía que la doctrina del derecho usa, si la forma de Estado alude a quién, como soberano efectivo, representa al soberano originario, el modo de gobierno se establece según el cómo, o la "calidad" de esa representación.

---

<sup>42</sup> DD p. 176 (AK 338). Paz perpetua p. 104 (AK VIII p. 352).

<sup>43</sup> Paz Perpetua p. 105 (Ak. VIII p. 352).

<sup>44</sup> "Si el género humano progresa..." p. 113 (Conflicto de las Facultades AK VII 90-91).

<sup>45</sup> Ibidem (Ak.91)

El sentido de esa diferenciación en la teoría kantiana se halla bien reflejado en la distinción entre "letra" y "espíritu" de la constitución civil con que la *Rechtslehre* vuelve a expresarla, y no sólo por las connotaciones indudables que esos términos poseen- y que Kant quiere introducir aquí-, sino por las observaciones que los acompañan:

"Las formas del Estado representan sólo la letra (*littera*) de la legislación originaria del estado civil, por tanto, pueden permanecer mientras una antigua y extendida costumbre las considere necesarias para la maquinaria de la constitución política (...). Pero el espíritu de aquél contrato originario (*anima pacti originarii*), implica la obligación por parte del poder constituyente, de adecuar la *forma de gobierno* a aquella idea (...) hasta que concuerde en cuanto a su efecto, con la única constitución legítima, es decir, la de una república pura (...)." <sup>46</sup>

Consecuentemente con esta disparidad de tratamientos, la obra kantiana concibe el "republicanismo" ante todo como un *modo de gobierno*. De hecho, frente a la clasificación tripartita de las *formas del Estado* que hemos visto, la categoría "republicano" atañe ante todo al modo de gobierno; es a éste, y no a aquella, al que inicial y primordialmente se aplica el término: "En este respecto

---

<sup>46</sup> DD pp. 178-179 (AK 340).

sólo caben dos formas: la 'republicana' o la 'despótica'<sup>47</sup>.

Es cierto que Kant predica también la condición "republicana" de la "forma del Estado"<sup>48</sup>; el número no desdeñable de páginas que dedica a la reflexión sobre ésta bastaría para mostrar que la organización del poder legislativo supremo en el Estado no es cuestión irrelevante desde la óptica de la "constitución legítima, esto es, de la república pura". Sin embargo, no sólo esa consideración es dependiente y derivativa de aquella otra -la *forma imperii* preferible es la que mejor realice el modo republicano de gobierno- sino que Kant reitera una y otra vez la importancia secundaria que el lugar de la soberanía efectiva tiene para la doctrina de la constitución jurídica según la idea del contrato originario:

"Pero lo que más le importa al pueblo es, sin comparación, la forma de gobierno, mucho más que la forma del Estado, aún cuando ésta tiene gran

---

<sup>47</sup> Paz perpetua p. 105 (AK VIII p. 352).

<sup>48</sup> "Si el género humano progresa" p. 108 (*Conflicto de Facultades*. AK VIII p. 88).

importancia por lo que se refiere a su mayor o menor conformidad con el fin republicano"<sup>49</sup>.

Y, mucho más drásticamente, hasta dar a sus palabras el tono de un "lema" o rúbrica de su teoría del Estado, escribe Kant en 1798:

"Mandar autocráticamente y, sin embargo, gobernar en republicano, es decir, por el espíritu del republicanismo y por analogía con él, esto es lo que hace a un pueblo sentirse satisfecho con su constitución"<sup>50</sup>.

Los dos rasgos que, aunque no de manera totalmente nítida ni ordenada, sí insistentemente, definen el carácter republicano del Estado - carácter "representativo" del mismo y separación de poderes- se predicán, en fin, como propios del modo de gobierno republicano.

---

<sup>49</sup> *Paz Perpetua* pp. 106-107 (AK VIII p. 353). No creo que haga falta a estas alturas insistir en el significado "normativo-racional" y no empírico que debe darse a la fórmula "lo que más le importa al pueblo".

<sup>50</sup> "Si el género humano progresa" p. 121 (*Conflicto de Facultades*. AK VIII p. 87 nota) lo dicho en la nota anterior vale igualmente respecto de estas líneas.

### 3. EL MODO REPUBLICANO DE GOBIERNO

#### 3.1. El Gobierno Representativo

El carácter *representativo* de la constitución de un Estado es invocado por Kant como la insignia de su configuración como republicana. Pese a esta importancia textual, falta en la obra kantiana una explicación sistemática de ese rasgo, sobre el que sólo encontramos referencias parciales, desordenadas y poco claras. Sólo la incardinación de las mismas en los parámetros más profundos y originales de la doctrina del derecho en la que se sitúa nos permitirá intentar una aproximación plausible al significado de aquel principio.

En *El conflicto de las Facultades* escribe nuestro autor que "la constitución republicana lo es por el modo de gobernar", "por la unidad del jefe supremo (...) rigiendo el Estado por leyes análogas a las que un pueblo se daría a sí mismo según principios universales de derecho"<sup>51</sup>, y continúa:

"La idea de una constitución en armonía con los derechos naturales del hombre, a saber, aquélla en que los que obedecen a la ley, al mismo tiempo, reunidos,

---

<sup>51</sup> AK VIII p. 88, edic. cit, "*Si el género humano progresa*"... p. 108.

deben dictar leyes, se halla a la base de todas las formas de Estado (...)"<sup>52</sup>.

Ahora bien, uno de los motivos expresos que definen la noción del "gobierno republicano como representativo" es su tajante contraposición al "gobierno democrático" (e incluso las reservas que, desde el mismo, se hacen a la forma democrática -o mejor, "republicana"- del Estado). En 1793 las mismas distinciones que contemplamos se presentan con el objetivo primordial de "no confundir la constitución republicana con la democrática -como suele acontecer (...)"<sup>53</sup>.

¿Cómo dar cuenta de la aparente contradicción? Pienso que es precisamente el tratamiento detenido de los términos de la misma lo que va a permitir intentar la aproximación más satisfactoria del concepto kantiano de la *representatividad* en el Estado republicano.

La condición de *representatividad* es objeto de un uso plural en la obra kantiana desde el momento en que es referida por nuestro autor tanto a la cuestión que ya conocemos como "modo de gobierno", como a la que hemos denominado "forma de la soberanía"; y, si bien es verdad que uno y otro usos se encuentran vinculados sustantivamente (sobre todo como dependencia y subordinación del que es propio de la segunda a la que se

---

<sup>52</sup> *Ibidem*, AK. VII pp. 90-91.

<sup>53</sup> *Paz Perpetua* p. 104, AK VIII pp 351-352.

predica de la primera de aquellas nociones), el mismo significado del término es distinto en cada supuesto.

En tanto cualidad de la *forma del Estado*, el contenido de la condición de que hablamos no parece plantear mayores dificultades desde la cultura jurídico-política contemporánea y su comprensión más corriente de la misma. En efecto, leemos en la *Rechtslehre*:

"Pero toda verdadera república es -y no puede ser más que- un sistema representativo del pueblo, que pretende, en nombre del pueblo y mediante la unión de todos los ciudadanos, cuidar de sus derechos a través de sus delegados (diputados)"<sup>54</sup>.

Como vemos, se trata aquí de una propuesta institucional de sistema representativo, mediante la elección de diputados por el pueblo, que garantiza el control del poder, o la responsabilidad de éste, con el objetivo de la protección de los 'derechos' de los 'ciudadanos'. Todo ello es familiar, como vemos, desde las concepciones de la representación política dominantes hasta hoy día (y cuyos problemas, limitaciones e insuficiencias, así como sus variantes y cuestiones no pacíficas nos son igualmente familiares, sin ser de nuestra incumbencia en este momento). En la teoría kantiana, tal tesis pertenece al dominio del tratamiento del poder legislativo como poder o soberanía de hecho y de su titularidad, es decir, de la forma del Estado, sobre la que volveremos más adelante.

---

<sup>54</sup> DD p. 179, AK 341.

Antes (lógica y cronológicamente) de esa propuesta, existe en Kant otra concepción del "gobierno representativo", más compleja -si cabe- y, en cierto modo, más importante en su filosofía jurídico-política.

Lejos del marco de las doctrinas de la representación electiva de la soberanía popular (o de estamentos, clases o corporaciones) que mencionaba hace un momento, esta segunda, o primera, condición de *representatividad* hace honor a su nombre en el sentido más amplio del mismo, de "sustitución" o "acción en nombre de otro", y se sitúa en el ámbito, primordial para el propio Kant, de la doctrina del *modo de gobierno* (*Regierungsart*). Pues bien, esta concepción más "esencial" de la *representatividad* es, a su vez, compleja, y ello porque atiende a los dos elementos configuradores de la teoría del derecho público (recuérdese, una vez más, la exposición de la doctrina del contrato originario): es decir, se refiere tanto a la necesaria posición del soberano sancionador en la configuración del derecho como positivo -derecho sin más-, como al principio práctico- racional de la actividad de aquél según la idea de la "voluntad a priori unificada de todos".

A) Representación por el poder público de la coacción jurídica.

En el primer aspecto, el carácter del soberano como



representativo alude a su posición como "actor" único del derecho público o productor de la obligación jurídica, esto es, a su condición misma de soberano *legislador* que actúa el *derecho de coacción* de todos y cada uno de los individuos que son sujetos de relaciones de justicia. El soberano, en este sentido, *representa* o "recoge"<sup>55</sup> los derechos o facultades de obligar de cada uno y asume la posición de autor público de la obligación jurídica, necesaria para la garantía de un orden de interrelaciones de arbitrios libres:

"El soberano, como representante del pueblo, puede ser, por tanto, comprendido como un agente que, actuando en nombre del pueblo, garantiza coercitivamente la obediencia de cada uno a un contrato al que, de otro modo, ningún ser racional podría dar su consentimiento"<sup>56</sup>.

Como se habrá observado, esta acepción de la afirmación del carácter representativo del soberano no es una solución "pragmática", diseñada desde un postulado de la soberanía popular y ante la constatación de "la imposibilidad de la democracia directa"<sup>57</sup>, sino, bien al contrario, una negación dialéctica de ésta, es decir de la facultad de legislación, o de obligar jurídicamente, en

---

<sup>55</sup> Fabio Fiore, 1987, p. 266.

<sup>56</sup> Susan M. Shell, 1980, p. 164.

<sup>57</sup> Umberto Cerroni, 1962, p. 201.

tanto facultad ejercible por los individuos miembros de la comunidad, negación que es exigencia lógica de la noción de derecho 'civil' y procede del imperativo categórico de éste (del 'estado de derecho público'). Es esta procedencia la que permite además afirmar el carácter estrictamente necesario (o "esencial"<sup>58</sup>) de la condición *representativa* de la soberanía jurídica como condición de "un poder fuera de y contra el pueblo mismo"<sup>59</sup>. La misma explicación es la que, de otro lado, da lugar a la configuración del soberano según rasgos necesarios desde el mismo concepto de éste que ya conocemos, y, singularmente, a la *unidad* necesaria del soberano (que es también, y desde las mismas razones, poder último e irresistible). De hecho, *unidad* y *representatividad* del soberano se vinculan intrínsecamente en Kant, situando esta vinculación a este momento de la doctrina kantiana del significado del mismo concepto.

Al igual que en Hobbes, para Kant la unidad jurídico-política de un pueblo (que designa ante todo el concepto de Estado) no puede darse en su reunión empírica o *presencia* -espontánea, *informe* como multitud- sino que sólo es posible a través de una persona (pública por tanto) que lo *representa* en forma unitaria. Recuértese la conocida expresión de Hobbes según la cual:

---

<sup>58</sup> cfr. U Cerroni, *loc.cit* y F. Fiore, *op.cit* p. 270.

<sup>59</sup> Susan Shell, *op.cit.* p. 167.

"Es la *unidad* del representante, y no la unidad de los representados, lo que hace a la persona *una*. Hablando de una multitud, la *unidad* no puede entenderse de otra manera<sup>60</sup>.

Tal posición la prosigue Kant escribiendo que para "la unidad de la sociedad civil" no bastan como *causa* "las voluntades particulares" por lo que la *coacción* de un legislador público es necesaria para el estado legal<sup>61</sup>. En otros términos, desde el punto de vista del derecho, el "principio universal de justicia" sólo puede ser "efectuado" por una instancia única de poder coactivo, que representa así la facultad originaria de coacción de cada sujeto individual para la realización de las leyes racionales *a priori* del derecho, contenidas en la idea de "voluntad universal". Sólo el poder legislador soberano -y sea cual sea éste, pudiendo a estos efectos ser tanto una asamblea de diputados elegidos, como un monarca hereditario- puede presentar la voluntad unida del pueblo, "haciéndola ser por ese mismo ejercicio representativo"<sup>62</sup>. La "voluntad colectiva" sólo puede "encarnarse" en una

---

<sup>60</sup> *Leviatan*, cap. 16, en *English Works*, vol. III p. 151, Trad. castellana citada. p. 137.

<sup>61</sup> *Paz Perpetua* p. 135, AK. 371, Sobre el paralelismo, Cfr Fiore, 1987, p. 264 y 265.

<sup>62</sup> André Tosel, 1988, p. 81 Cfr asimismo Shell, 1980, p. 166.

voluntad, en esa medida "pública", constituida como unidad de decisión y acción<sup>63</sup>.

Este motivo esencial es el que aparece como significado de la "representación" en la declaración de la *Rechtslehre* en que Kant se refiere a "los poderes del Estado" como "relaciones de la voluntad unida del pueblo que procede a priori de la razón, y a una idea pura del jefe del Estado" cuya realidad es "realidad práctica objetiva", y añade la necesidad de que "una persona física que represente al supremo poder del Estado" y otorgue a aquella efectividad o realidad empírica<sup>64</sup>.

Este mismo primer motivo del carácter representativo del soberano, necesario en el Estado de derecho público, debe enlazarse con la explicación anterior sobre la escisión vertical entre poder jurídico y sociedad "de iguales ante el derecho" -con la que, por supuesto se conecta estrechamente- para dar cuenta de la inevitabilidad, desde los presupuestos mismos de la *Rechtslehre* como una teoría del derecho público y así del derecho del Estado, de la concepción kantiana del contrato originario. Como una idea para el legislador público<sup>65</sup> que tantos, y tan injustificados, aspavientos ha parecido

---

<sup>63</sup> F. Fiore, 1987, pp. 270-271.

<sup>64</sup> DD p. 176, AK. 338.

<sup>65</sup> Cfr Teoría y práctica p. 37, AK VIII, p. 297, citado *supra*.

causar entre algunos de los más notables intérpretes de nuestro autor.

Empujar a Kant hasta las antípodas del pensamiento de Rousseau y emparejarlo con Samuel Pufendorf como representante más dilecto del insnaturalismo ontológico tradicional, es una reacción desmesurada ante una posición tan previsible en el filósofo crítico como la que comentamos. El contrato social, escribe Alexis Philonenko, proporciona sólo una *máxima* para uso del legislador; sólo el juicio de éste se ve implicado como su destinatario, por lo que puede decirse que tal noción "no es más que una cuarta fórmula del imperativo categórico reservada al uso exclusivo de la soberanía" para cuyo titular tiene un valor exclusivamente "ético"<sup>66</sup>.

Pero, aparte de la vaguedad de estas expresiones, la tesis kantiana aludida en ellas es consecuencia del significado mismo de la filosofía práctica crítica -y de la idea racional de justicia como momento importantísimo de la -misma-; de esto y de la construcción kantiana del contrato en el marco de la teoría del derecho público (y el

---

<sup>66</sup> Philonenko, 1976, pp. 51-53 A estos planteamientos se ha referido cauta y matizadamente Adela Cortina ,Cfr 1989 p. LXIII y 1989 (II), pp. 182 y 183. Norberto Bobbio afirma, por su parte, que "la elevación [del contrato] del plano histórico al plano racional, priva a éste de toda eficacia práctica" 1969, p. 222, lo que me parece discutible y poco justificado. Más directamente injusto con el autor de *Teoría y práctica* o de la *Paz Perpetua* es mantener, como asimismo hace el ilustre profesor italiano, que la formulación de "la teoría del contrato originario como idea de la razón" es "expresión del conservadurismo" de Kant (*ibidem*); pero sobre esto volveremos en otro momento.

recordatorio de las explicaciones de González Vicén ya recogidas<sup>67</sup> es inapreciable en este punto). Concluir, desde la posición citada, que estamos ante una filosofía "contractualista", a medio camino entre Hobbes y la "Escuela del Derecho Natural", es empobrecer injustificadamente esa filosofía dejando de lado alguno de sus componentes más esenciales e interesantes. Entre éstos sobresale la cuestión del lugar de la "idea de la voluntad universal" en la relación entre teoría (filosofía práctica) y práctica (del derecho y la política empíricos) que deberá ocuparnos primordialmente en lo que resta.

#### B) Representación por el legislador de la idea de voluntad universal.

El mismo enunciado de la idea de la voluntad unida a priori como principio práctico racional que obliga al soberano legal, sea cual sea éste, nos conduce al segundo momento de la construcción kantiana de la representatividad como cualidad del modo de gobierno o espíritu de la constitución republicana. Las mismas líneas de la *Rechtslehre* citadas hace un instante nos indican el modo de introducirlo aquí: sólo una voluntad o unidad de acción efectiva puede realizar, representativamente, la soberanía de la ley; ahora bien, esa soberanía ideal que el poder

---

<sup>67</sup> "El argumento kantiano se desarrolla sin salir de los límites de la noción del Derecho". (1984, p. 79). Es ésta una muestra de una dirección interpretativa a la cual (así como a la recepción de la misma por Eduardo Bello) ya hemos hecho referencia.

jurídico *debe representar* es la de "la voluntad del pueblo unida a priori". Esto es, el carácter necesariamente representativo del soberano -en tanto único posible realizador del derecho- debe serlo "de la Idea del Estado en los términos del contrato originario"<sup>68</sup>, o, en términos equivalentes, de la idea del derecho público que contiene el acuerdo de la legislación con "la voluntad universal del pueblo".

Este punto esencial separa radicalmente a Kant de Hobbes, pues para nuestro autor la representación no se agota en la posición del representante como poder garantizador de un orden legislativo:

"La afirmación por Kant del carácter representativo de la unidad política no conduce a la versión hobbesiana de una representación absoluta, esto es, libre de cualquier vínculo y fundada exclusivamente en la capacidad política interna para representar. (...) Si Kant afirma contra Rousseau el carácter representativo de la soberanía, afirma al mismo tiempo contra Hobbes su carácter no absoluto, es decir, su enraizamiento no en el vacío de una guerra universal, sino en la identidad de la forma racional"<sup>69</sup>.

---

<sup>68</sup> Gioele Solari, 1962, p. 155.

<sup>69</sup> Fabio Fiore, 1987, p. 265.

Siendo la facultad representativa asunción de las facultades originarias de obligar de todos y cada uno de los sujetos individuales, se realiza como tal sólo en la medida en que verdaderamente es, o tiende a ser, "representación" de la subjetividad racional de todos los reunidos en un "pueblo" o sociedad jurídica. Lo "representativo", lejos de darse, sin más, a partir de los rasgos que definen la soberanía legal, presenta al titular de ésta -y reitero, pues esta precisión es importante, sea éste un monarca, un cuerpo electo, o la totalidad de los miembros de la comunidad- una exigencia racional, cuyo grado de satisfacción determina el grado de "representatividad" y, paralelamente, la legitimidad de la legislación pública que de él procede.

Ahora bien, lo que es imprescindible destacar aquí, como lo verdaderamente específico y determinante de la posición kantiana en este punto, es que este sentido fundamental de su concepción del gobierno representativo no significa representación de la voluntad efectiva o empírica, y así contingente, del pueblo. Por el contrario, y coherentemente con su idea del contrato originario y de la soberanía racional ó "desde las leyes de libertad", debe serlo de la idea de una voluntad universal *a priori* que, como sabemos, tiene como contenido los principios racionales de justicia. Por eso escribe Cerroni que



"No importa -para Kant- que el cuerpo político representativo manifieste una correspondencia con la voluntad colectiva del pueblo (...): el cuerpo representativo no representa ya más que la ley de la razón (...)"<sup>70</sup>.

La representación como exigencia de justicia no es, pues, articulación de una "soberanía" de todos los miembros de la sociedad, del pueblo empírico (sabemos que el criterio de justicia que obliga al legislador atiende a "cómo el pueblo debe decidir", aunque la decisión contingente del mismo en un momento dado, "denegara su conformidad"<sup>71</sup>). El contenido y valor de esta tarea no consiste en la asunción, acogida o traslación a la acción legislativa de los contenidos -fines, preferencias...- de los arbitrios individuales, esto es, de intereses o "concepciones materiales del bien", sean éstos parciales, mayoritarios o generales (en el sentido de coyunturalmente coincidentes). Por eso, la doctrina kantiana de la condición representativa en el *modo de gobierno* -momento principal y fundante del republicanismo, de la justicia de la constitución- se aleja del significado y la lógica de las concepciones del "liberalismo empírico", hoy dominantes, de la representación. Y, por eso también, en una y otra, los mecanismos de articulación de aquella

---

<sup>70</sup> 1962, p. 202.

<sup>71</sup> *Teoría y práctica* p. 37, AK, VIII p. 297.

relación difieren notoriamente. En términos de Georges Vlachos:

"En el pensamiento de Kant, la idea de 'representación' no implica necesariamente el establecimiento de un modo determinado de investidura del poder de dominación; aquélla no proporciona en principio, más que una regla 'práctica', útil para juzgar la legitimidad intrínseca de los actos del poder, concierne antes al 'espíritu' que a la 'letra' de la constitución; su aplicación puede, en consecuencia, extenderse a todos los regímenes políticos"<sup>72</sup>.

Tras lo explicado, y situado el concepto que nos ocupa en el ámbito del contenido o "espíritu" de la constitución -en la *Regierungform*-, y así antes de cualquier toma de postura sobre la titularidad del poder representativo, podemos volver sobre la pregunta, avanzada más arriba, acerca de la contradicción enunciada por Kant entre gobierno representativo y gobierno democrático.

C). Gobierno representativo y "democracia" despótica.

Por lo anticipado más arriba acerca de la forma de Estado (*forma imperii*) representativa, sabemos ya que por "gobierno democrático", Kant está entendiendo aquí algo que

---

<sup>72</sup> 1962, p. 448.

no tiene que ver con la titularidad o modo de establecimiento del poder legislativo en el Estado. De hecho, entre representación y forma democrática de la soberanía<sup>73</sup> no se da oposición de principio alguna. Pese a los términos, simplistas y obcecados, de *La paz perpetua*<sup>74</sup> -presentada además, en rasgos defectuosos desde su misma categorización-, la *Rechtslehre* proporciona una relación de argumentos múltiples, y ventajas y desventajas probables, de las formas "monárquica" (o "autócratica") y "democrática" del Estado para su consonancia con el "espíritu republicano" que, en definitiva, favorecen a esta última<sup>75</sup>. Pero sobre éstos volveremos en el próximo epígrafe.

El "gobierno democrático" es para Kant el gobierno en el que "todos mandan", esto es, en el que las voluntades empíricas unilaterales se imponen legislando en el nombre de ellas mismas, como arbitrios individuales; la *volonté de tous* sustituye, en la democracia, a la "voluntad universal"<sup>76</sup>. Por eso este régimen se opone al

---

<sup>73</sup> Cfr. DD p. 176, AK, 338 y 339.

<sup>74</sup> "Y aún cuando las otras dos constituciones (*Staatsverfassungen*) son siempre defectuosas, en el sentido de que dan lugar a una forma de gobierno no representativa, sin embargo es en ellas posible la adopción de una forma de gobierno adecuada al espíritu del sistema representativo (...) En cambio, es imposible en la constitución democrática, porque en ella todos quieren mandar". (*Paz Perpetua* pp. 105-106 AK VIII 352-353).

<sup>75</sup> DD pp. 176-177 AK 339.

<sup>76</sup> Así, escribe G. Solari: "Perció la democrazia è necessariamente dispotica; in essa la volontà di tutti e la volontà generale si confondono(...)" (1962, p. 155).

republicano, porque en él no hay representación, en el sentido kantiano de gobierno del soberano ("sea cual sea éste") como si sus leyes " pudieran haber emanado de la voluntad unida de todo un pueblo" según los principios *a priori* de justicia derivados de la condición de autonomía universal. A esta soberanía ejercida en nombre de, y de acuerdo con, la *idea racional* de la voluntad colectiva, se opone "la democracia en el sentido estricto de la palabra", la cual:

"Es necesariamente despotismo, porque funda un poder ejecutivo en el que todos deciden sobre uno y hasta a veces contra uno -si no da su consentimiento-; todos, por tanto, deciden, sin ser en realidad todos, lo cual es una contradicción de la voluntad general consigo misma y con la libertad"<sup>77</sup>.

El despotismo es aquí, para Kant, la legislación impuesta por el soberano desde los intereses particulares de su titular -sea uno o casi todos- o desde otras voluntades particulares. La diferencia se establece entre el ejercicio del poder conforme a la idea del contrato original, y así por una voluntad verdaderamente *pública*, y su ejercicio arbitrario desde una voluntad privada que ocupa el lugar de la voluntad pública<sup>78</sup>. Uno de los intérpretes de Kant que más ha insistido en esta lectura de

---

<sup>77</sup> Paz Perpetua p. 105, AK VIII p. 352.

<sup>78</sup> Cfr William. J. Booth, 1986, p. 145.

la idea kantiana de la representación escribe, por tanto, que:

"El verdadero régimen republicano es representativo por una razón muy clara: un régimen no representativo -y tanto si es uno, o varios, o los más, los que dan en él la ley según sus necesidades particulares- ignora la distinción entre la voluntad legislativa (y a través de ésta, la forma de la ley) y la voluntad, o voluntades, de personas particulares"<sup>79</sup>.

Debemos, en todo caso, insistir, en remitir a los motivos más profundos que, desde las premisas básicas de la filosofía kantiana de la razón práctica, determinan la forma del pensamiento en ella del Estado republicano, que es la teoría de la aproximación del Estado empírico al "Estado de la idea". Y estos motivos se condensan en la distinción entre la "soberanía originaria del pueblo unido" en tanto que "de él deriva todo derecho" -única posible desde el punto de vista práctico-racional de la idea del derecho- y "la soberanía" que designa el poder legislativo como autor coactivo de la obligación jurídica. Esta distinción básica conducirá, en la filosofía del derecho de que forma parte, a la diferencia ulterior y decisiva entre voluntad universal y decisión de todos (o consentimiento racional y acuerdo efectivo) sobre la que habremos de volver en breve.

---

<sup>79</sup> W.J. Booth, 1986, p. 146.

### 3.2. La version kantiana de la division de los poderes del Estado.

La distinción entre los tres poderes del Estado, y la separación, en ciertos términos, entre ellos, constituyen el segundo rasgo -a veces vinculado necesariamente e, incluso, confundido, o no claramente diferenciado, de la cualidad de "representativo"<sup>80</sup>- del Estado republicano en Kant. A la doctrina de "los tres poderes" brevemente expuesta en 1797, Kant ha hecho preceder, en *La paz perpetua*, declaraciones radicales que sitúan en la separación de los poderes ejecutivo y legislativo la verdadera, y casi única, condición *sine qua non* de la constitución "republicana":

"El republicanismo es el principio político de la separación del poder ejecutivo -gobierno (*Regierung*)- y del poder legislativo; el despotismo es el principio del gobierno del Estado por leyes que el propio gobernante ha dado (...)"<sup>81</sup>.

El rasgo más destacado del tratamiento que la *Rechtslehre* dedica a esta cuestión es la insistencia de

---

<sup>80</sup> Así en *La Paz Perpetua*, p. 105, AK 352. " Una forma de gobierno que no sea representativa no es forma de gobierno, porque el legislador no puede ser el mismo tiempo, en una y la misma persona, ejecutor de su voluntad (...)".

<sup>81</sup> *Ibidem*.

Kant en el fundamento a priori de su planteamiento, que, lejos de sostenerse en razones "políticas" o principios de prudencia<sup>82</sup>, tiene como punto de partida la misma *Idea a priori* del derecho y la Idea de Estado relacionada con ella:

"Los tres poderes del Estado, que resultan del concepto de *comunidad* en general (*res publica latius dicta*) no son sino relaciones de la voluntad unida del pueblo, que procede a priori de la razón, y una idea pura de un jefe de Estado, que tiene realidad práctica objetiva"<sup>83</sup>.

Y:

"Aquellos tres poderes del Estado son dignidades y, al surgir necesariamente -en tanto que esenciales- de la Idea de un Estado en general con vistas a su establecimiento (a su constitución) son *dignidades del Estado*"<sup>84</sup>.

---

<sup>82</sup> Así, cuando en la *Doctrina del derecho*, Kant afirma que en la correcta relación entre los tres poderes "reside la *salud* del Estado" se apresura a aclarar que por ésta "no hemos de entender ni el bienestar de los ciudadanos ni su felicidad (...) sino un estado de máxima concordancia entre la constitución y los principios jurídicos(...)" (p. 149 AK. 318). Simone Goyard-Fabre escribe, a su vez, que "L' analyse de la *Trias* política est plus juridique que politique: elle n'étudie la compétence des pouvoirs de l'Etat qu'en fonction de leur fondement rationnel".(1975, p. 234).

<sup>83</sup> DD p. 176, AK 338.

<sup>84</sup> *Ibid* p. 145, AK 315.

La perspectiva kantiana sobre esta cuestión, surgida tanto de influencias heterogéneas<sup>85</sup> como de su propio punto de vista originario desde el concepto *a priori* del derecho, situa a su construcción en un terreno bien distinto al de las propuestas "políticas" más conocidas e influyentes de la "separación de los poderes". La intención de Kant no puede ser la del diseño de un mecanismo de *checks and balances*

-como tampoco de otro lado tiene este sentido, la de los revolucionarios franceses- por razones, repito, directamente asentadas en los principios de su racionalismo jurídico<sup>86</sup>. El mismo fundamento *a priori* de su construcción -o como quiere Susan Shell, las dificultades que aquél le plantea<sup>87</sup>- lleva a Kant a recurrir a la forma tripartita del razonamiento práctico, para comparar con

---

<sup>85</sup> Los que se han ocupado de este punto han discutido, sobre todo y como era de esperar, sobre la incidencia que puede rastrearse en la posición kantiana, de un lado de Locke, Montesquieu, y la incipiente "tradición del constitucionalismo liberal", y, de otro, de Jean Jacques Rousseau. Así en el primer sentido, Bobbio, 1969, pp. 245-248, o Goyard-Fabre, 1975, pp. 204-207. La influencia de Rousseau es destacada por Lumia, (1960, p. 97) o por Susan Shell, para quien la tríada de poderes de los clásicos de esta cuestión es combinada por Kant con la concepción del ginebrino, del gobierno como mediador entre el pueblo y la voluntad general (1980, p. 162). Robert Derathé destaca que la distinción rousseauiana entre soberano y legislador y *magistrat* o príncipe, ejecutor de las leyes (*Contrat Social*, L III, cap. I - 1964 pp. 395-396), se encuentra indudablemente en el sentido de esta distinción kantiana entre el soberano del Estado o poder legislativo - *Staatssoberhaupt, gesetzgeber*- y el gobernante o "regente" -*oberbefehlshaber, Regent des stats, rex, princeps*-. (1988, p. 384).

<sup>86</sup> Cfr Cerroni 1962, p. 190, . De "legalismo racional" habla Kelly, en un sentido más restringido y menos apropiado -según el mismo- para el conjunto de la filosofía jurídico política de nuestro autor (G. A. Kelly, 1969, pp. 524-525).

<sup>87</sup> Cfr. 1980, pp. 162-163.



ella el significado de la tripartición del poder<sup>88</sup>. De este poco verosímil recurso, es la universalidad que compartirían la premisa mayor del silogismo práctico y la ley de la voluntad colectiva soberana, el único rasgo que me interesa destacar en esta referencia, breve y colateral, sobre el asunto.

La *trías política* define el Estado al articular el principio del derecho en el orden de las conductas empíricas; contiene así la relación entre la voluntad universal legisladora y los individuos sometidos al derecho en sus conductas "externas":

"Aquéllos tres poderes (...) comprenden la relación de un soberano universal (que, desde el punto de vista de las leyes de la libertad, no puede ser ningún otro másque el pueblo mismo) con el conjunto de individuos del pueblo como súbditos (...)"<sup>89</sup>.

---

<sup>88</sup> DD pp. 142-143, AK 313.

<sup>89</sup> Ibid p. 145, AK 315.

Es la preservación del carácter específico del poder legislador -soberano- lo que subyace a la radicalidad de la exigencia kantiana, que además no lo es de la separación e independencia mutua de los poderes, sino de "complementariedad" y "subordinación" (a la función de cada uno de los otros, y también sometimiento del ejecutivo y el judicial a la ley<sup>90</sup>). Ese carácter específico le viene dado por la misma concepción de la soberanía racional de la ley de la voluntad universal y de la *representación* de la misma por el poder legislativo en el Estado (soberano efectivo)<sup>91</sup>.

El rechazo de Kant a una concepción de la soberanía popular que eleva la decisión de todos o de la mayoría al estado de legislación desde las exigencias de la razón, *sustituyendo* así en ese lugar a la ley de "la voluntad unida a priori del pueblo" (y "degradando" de paso la cuestión del *modo* republicano de gobierno a la de la forma de estado o titularidad de la soberanía de hecho)<sup>92</sup>, se manifiesta directamente en el argumento por el cual la "democracia" se equipara al despotismo en tanto negación del principio de separación de poderes. En ella ve Kant,

---

<sup>90</sup> *Ibid* p. 146, AK, 316.

<sup>91</sup> *DD* pp. 142, 143, 145, 176; *AK* pp. 313, 314, 316 y 338.

<sup>92</sup> Umberto Cerroni ha insistido en este motivo de la doctrina kantiana de la separación de poderes. Para el autor italiano esa doctrina se da "en el marco político que se mueve entre dos polos", siendo éstos "el primado del individuo y la soberanía jurídico estatal (1962 p. 197), y continua: "(...) aquella es garantía que tutela a la autoridad y el individuo de la voluntad colectiva real, reducida además ésta última a voluntad de los súbditos (...)" (*ibid.* p. 198).

como dice André Tosel, el principio "jacobino" realizado en la Convención "de una asamblea que pretende ser el pueblo mismo y termina por dejarse reemplazar por un poder ejecutivo hipertrofiado y funcionando más por medio de decretos que a través de leyes"<sup>93</sup>. El autor de *La Paz Perpetua* lo expresa en términos radicales al proclamar que esa forma de gobierno es despotismo ya que es "la voluntad pública manejada y aplicada por el regente como voluntad privada"<sup>94</sup>.

La relación entre poder legislativo y soberanía racional sólo es posible, y debe producirse, en torno a la condición formal de universalidad que en la construcción del Estado se manifiesta en la forma universal de la ley como acción de aquél poder soberano. Y la separación del mismo respecto del poder ejecutivo es por tanto, imprescindible dada la necesaria ocupación de éste en lo particular: sus "disposiciones" son "decretos (no leyes); porque se refieren a la decisión en un caso particular (...)"<sup>95</sup>.

Podemos decir que para Kant, por tanto, "colapsar" o "mezclar" lo universal en "los particulares", que deben ser subsumidos bajo ello, significa privarlo de su carácter

---

<sup>93</sup> 1988, p. 80 Cfr. asimismo Weil, 1962, p. 13 (nota 13).

<sup>94</sup> *Paz Perpetua* p. 105, AK 352.

<sup>95</sup> *DD* p. 105, AK. 352.

propio"<sup>96</sup>. En los términos de nuestro autor:

"El legislador no puede ser al mismo tiempo, en una y la misma persona, ejecutor de su voluntad -como, en un silogismo, la premisa mayor que expresa lo universal no puede desempeñar al mismo tiempo la función de la premisa menor, que subsume lo particular en lo universal"<sup>97</sup>.

El sometimiento, en fin, del gobernante a la ley pública (acción del poder soberano y "representación" de la soberanía racional de la "ley de razón"), impide la coincidencia o concentración de las funciones de uno y otro:

"El soberano del pueblo (el legislador) no puede, por tanto, ser a la vez gobernante (*Regent*), porque este está sometido a la ley y obligado por ella, por consiguiente, por otro, por el soberano"<sup>98</sup>.

No voy a detenerme aquí en otros aspectos de la configuración institucional en la *Rechtslehre* de los

---

<sup>96</sup> "(...) si aquel poder pierde su carácter universal (...) por su concernimiento con lo particular, los actos de la voluntad legislativa perderán su autoridad al ser privados de aquél carácter que es proporciona su "estatus" jurídico". William J. Booth, 1986, pp. 146-147. Cfr; en el mismo sentido, Susan Shell, 1980, p. 163.

<sup>97</sup> *Paz perpetua* p. 105, AK 352.

<sup>98</sup> *DD* pp. p.148, p. AK 317.

poderes del Estado o de la relación entre ellos<sup>99</sup>. Lo dicho hasta aquí será, en un sentido importante, completado en su significado básico, a la luz de buena parte de las explicaciones ulteriores, conectadas, de nuevo, con la doble concepción de la soberanía y la relación entre "voluntad universal" y decisión de los ciudadanos.

---

<sup>99</sup> Entre ellos la aparente "independencia" de origen del poder judicial, formado según Kant por representantes electos de los ciudadanos: "El pueblo se juzga a sí mismo a través de aquellos de sus conciudadanos que, mediante libre elección, son reconocidos como sus representantes especialmente para ello, o sea, para cada acto". (DD. 148, AK 317). O sobre las atribuciones del poder legislativo respecto del ejecutivo: "El soberano puede quitar al gobernante su poder, deponerlo o reformar su administración, pero no castigarlo (...) pues este sería a su vez un acto del poder ejecutivo (...) (ibidem.).

#### 4. LAS FORMAS DE ESTADO

La consideración de las *formas del Estado* o formas de la soberanía contiene el momento de la teoría del Estado kantiana en que ésta se sitúa en el nivel más próximo a la realidad jurídico-positiva empírica, histórica, de la constitución. La forma del Estado se refiere, como sabemos, a la letra de la constitución en el componente esencial de ésta que es la titularidad del soberano legislador como órgano legal (al *quién* de la representación por un poder efectivo del poder originario del pueblo unido)<sup>100</sup>. La cuestión pertenece así al ámbito de la estructura organizativa<sup>101</sup> del Estado fenoménico, conteniendo sus estatutos "conjuntos de medios para realizar la sumisión del pueblo"<sup>102</sup>. El tenor del tratamiento kantiano acusará la tensión entre el punto de vista normativo, *a priori*, en el que sigue encontrando su razón de ser, y el mundo de la historia al que aplica su reflexión.

---

<sup>100</sup> Vid la formulación de Lumia 1960 p. 99.

<sup>101</sup> G. Kelly (1969) p. 526.

<sup>102</sup> Goyard-Fabre (1975) p. 235.

Dejamos ya sentado más arriba cómo las configuraciones de la soberanía son secundarias pero no irrelevantes para el republicanismo -teoría del Estado legítimo-<sup>103</sup>. Las premisas del razonamiento kantiano se cruzan aquí con consideraciones técnicas o instrumentales de adecuación entre los principios esenciales de aquél y sus posibles realizaciones<sup>104</sup>. Del sentido más convincente que puede darse a las diversas y poco ordenadas expresiones kantianas, en los lugares vistos, puede decirse que, eliminada la "democracia" en el sentido ya conocido, y por las razones mencionadas, puede aún hablarse de tres formas de Estado -en sentido estricto- "legítimas" según los dos rasgos del republicanismo, una de las cuales deberá

---

103

El propio Kant critica acremente la simpleza en que, desde puntos de partida radicalmente contrarios a los suyos, se reducía el problema constitucional al de la buena administración y que se resumía en el dicho de Pope "el mejor gobierno es el que mejor administra". Para el autor de *La Paz Perpetua*: "Si esto quiere decir que el gobierno es el mejor administrador, puede replicarse, usando la expresión de Swift, que Pope ha cascado una nuez y le ha salido vana. Pero si se quiere decir que es la mejor forma de gobierno o constitución entonces es falso de toda falsedad, porque los ejemplos de buen gobierno no prueban nada acerca de la forma de gobierno". (p. 106, AK VIII p. 353).

En un sentido similar, la *Doctrina del Derecho*, se pronuncia en términos cuya reproducción exige el reconocimiento al ingenio de nuestro autor: "En cuanto a la vaga esperanza con que el pueblo debe contentarse de que la monarquía (...) sea la mejor constitución si el monarca es bueno (es decir, que no sólo tiene la voluntad sino también la visión para ello) pertenece a las sabias sentencias tautológicas y no dice sino que la mejor constitución es aquella por la que el administrador del Estado se convierte en el mejor gobernante, es decir, aquella que es la mejor". (p. 177, AK 339).

104

Georges Vlachos considera la medida en que, a lo largo de la obra kantiana, puede rastrearse hasta qué punto la elección entre las formas de estado se da atendiendo a factores propios de cada realidad social, geográfica o histórica -dada la índole de buena parte de la primera obra de Kant y su conocimiento del "espíritu de las leyes"-, o bien se determina de manera absoluta por cualidades intrínsecas de alguna de ellas. Este autor concluye que ya antes de los años noventa, Kant deja de lado las consideraciones relativistas dejando que su reflexión sobre este punto sea "absorbida por el intelectualismo político de las luces". (1962 pp. 450-451).

denominarse democrática<sup>105</sup>, para distinguirla de la monárquica y la aristocrática.

De las tres, es la aristocracia la que Kant parece dejar de lado, en lo que se presenta, sobre todo, como una contraposición de las ventajas e inconvenientes respectivos de las formas monárquica y republicana de Estado. La forma aristocrática que había sido considerada como una de las que, pese a ser "defectuosa" puede -frente a la democracia- permitir "la adopción de una forma de gobierno adecuada al espíritu del sistema representativo"<sup>106</sup>, comparte los peligros de la solución monárquica y es inferior a ella en las ventajas que esta posee ante la republicana<sup>107</sup>. En todo caso el régimen aristocrático, aún como mera forma de gobierno aparece demasiado como trasunto de la aristocracia como el regimen social o "constitución social" de los privilegios hereditarios al que -como enemigo de los principios de libertad e igualdad- Kant declara su oposición más radical desde la base misma de su filosofía moral y política.

La *Doctrina del derecho* recoge como decisiva, en el único momento en que esta obra se detiene en la comparación entre las formas del Estado consideradas estrictamente como

---

<sup>105</sup> DD p. 176, AK pp. 338-339.

<sup>106</sup> *Paz Perpetua* pp. 105-106 (AK. 352).

<sup>107</sup> Sobre la conversión en una república de un régimen de nobleza hereditaria, "permitida" bajo una constitución monárquica, que no aristocrática, Vid. DD pp. 215-216 AK 369-370.



tales, la razón de la simplicidad en la constitución de la voluntad legisladora efectiva, que en la monarquía (o "mejor en la autocracia"<sup>108</sup>) viene dada por su constitución unipersonal (se recoge aquí, en un sentido más pragmático, más precisamente referido a la forma del Estado, que es lo que se ventila, el argumento de *La Paz Perpetua* que relaciona el menor número del "personal gobernante" con "la mayor representación que ostentan los que gobiernan"<sup>109</sup>):

"Es fácil percatarse de que la forma autocrática del Estado es la *más sencilla*, es decir, consiste en la relación de uno (el rey) con el pueblo; por tanto, en ella sólo uno es legislador"<sup>110</sup>.

La forma democrática de la soberanía en el Estado, en la cual una asamblea, o cuerpo de diputados electos por los ciudadanos<sup>111</sup>, es titular del poder legislativo, es, por el contrario, la menos conveniente atendiendo al mismo criterio:

---

<sup>108</sup> (...) "La expresión 'monárquica' en vez de 'autocrática' no es adecuada al concepto que aquí se quiere expresar, porque el monarca es aquél que tiene el poder supremo, mientras que el autócrata o el que manda por sí sólo es el que tiene todos los poderes; este es el soberano, aquél únicamente lo representa". (DD p. 176 AK (338-339)).

<sup>109</sup> *Paz Perpetua* p. 106 (AK 353).

<sup>110</sup> DD p. 176 (AK 339) Es en este punto en el que Kant afirma la desventaja de la forma aristocrática del Estado a la que aludimos más arriba, ya que ésta: "(...) se compone ya de dos relaciones: la de los notables (como legisladores) entre sí para constituir al soberano, y después la de este soberano con el pueblo (...)".

<sup>111</sup> DD p. 179 (AK 341).

"La democrática es la más compleja, porque se trata de unificar primero la voluntad de todos para, desde ahí, formar un pueblo, luego la de los ciudadanos para formar una comunidad y después poner a la cabeza de esa comunidad al soberano, que es esa voluntad unida misma"<sup>112</sup>.

Ahora bien, la ventaja que, para la soberanía efectiva, supone la reafirmación de su unicidad no deja de ser contrarrestada por inconvenientes que se refieren al respeto al "derecho mismo"<sup>113</sup> -a la constitución de la "comunidad" como *res publica* según los principios *a priori* del derecho, o de la idea de la voluntad universal- "si pensamos en el despotismo al que invita con tanta frecuencia"<sup>114</sup>. Kant muestra, a continuación, los motivos que se barajan en la consideración que nos ocupa; de un lado, la constitución de los individuos antagónicos en una sociedad civil por medio del derecho público; de otro, la forma de la constitución que incorpora el republicanismo como modo de establecimiento de esa legislación pública:

"Simplificar es, en efecto, la máxima racional en el mecanismo de la unión del pueblo por leyes coactivas: cuando todos en el pueblo son pasivos y obedecen a uno, que está sobre ellos; pero esto no produce ningún

---

<sup>112</sup> DD pp. 176-177 (AK 339).

<sup>113</sup> Ibid p. 177 (AK 339).

<sup>114</sup> Ibidem.

súbdito como ciudadano"<sup>115</sup>.

Son estas dos mismas consideraciones las que nos permiten recapitular una conclusión parcial sobre este episodio político-constitucional de la metafísica de las costumbres. La superioridad indudable de la forma democrática del Estado -o "forma republicana" como trasunto más fiel, en la titularidad de la soberanía jurídico-positiva, del régimen constitucional republicano- no debe ser ocultada por la fuerza de las tan conocidas proclamas reformistas del mismo autor. En sus versiones más moderadas, estas declaraciones afirman la conveniencia de que las formas de Estado existentes permanezcan mientras la costumbre las considere necesarias para la maquinaria de la constitución política"<sup>116</sup> y, en su expresión más externa, establecen como "deber de los monarcas" el de:

"Gobernar en *republicano* (no democráticamente) aunque reinen como autocrátas, es decir, que deben tratar al pueblo según principios adecuados a las leyes de la libertad (tales como las que un pueblo de razón madura se prescribiría a si mismo) aunque no se pida, a la letra, un refrendo del pueblo"<sup>117</sup>.

---

<sup>115</sup> *Ibidem*. En 1793 se alude también al carácter "no republicano" de "una constitución en la cual el súbdito no es ciudadano". *Paz Perpetua*, p. 104 (AK 351).

<sup>116</sup> *DD*, p. 178, AK 340.

<sup>117</sup> "Si progreso...", p.113; *Conflicto de las facultades*, AK VII p.91. Y, en esta misma obra: "Mandar autocráticamente y, sin embargo, gobernar en republicano, es decir, con el espíritu del

Es la consideración kantiana de la relevancia incomparablemente superior del espíritu republicano de la constitución, unida a la convicción, más o menos certera, del súbdito de Federico II sobre la mayor eficacia provisional del gobierno monárquico para la realización de aquél -o de sus condiciones de posibilidad en la experiencia-, lo que da lugar a tal posición<sup>118</sup>. Sobre aquélla volveremos aún, y más decididamente, en lo que sigue. Ahora bien, dicha tesis kantiana, fundada en las premisas mismas de su filosofía, no debe hacer olvidar la superioridad de la forma del Estado republicana en la que los hombres son además ciudadanos. De hecho, Kant prevé expresamente que la adecuación "a la única constitución legítima en cuanto a su efecto", deberá conducir a que "las antiguas formas empíricas (estatutarias)" se aproximen también a la constitución republicana "según la letra"<sup>119</sup>. Georges Vlachos resume con acierto lo que vengo intentando explicar:

"La monarquía representativa no es, sin embargo, preconizada por el filósofo más que en la medida en que contribuye a aproximar el espíritu y la letra, el modo republicano de gobernar y la forma de Estado

---

republicanismo y por analogía con él, esto es lo que hace a un pueblo sentirse satisfecho de su constitución". (*Ibid* p. 121, AK VII p. 87, nota).

<sup>118</sup> En la misma "Segunda parte" del *Conflicto de las Facultades* puede encontrarse la defensa por Kant de la reforma "de arriba hacia abajo" como vía idónea para el "progreso hacia mejor". (*Ibid* pp. 115 y 116, AK pp 92 y 93).

<sup>119</sup> DD. p. 179, AK. 340-341.

republicana. El republicanismo es un injerto en el árbol de la monarquía, cuyos frutos deben estar teñidos por los colores de la república<sup>120</sup>.

---

<sup>120</sup> 1962, p. 458.

## 5. EL PRINCIPIO DE CIUDADANIA

El núcleo de la constitución formalmente, o en la letra, republicana es, según ya hemos visto, la posesión por los representantes del pueblo mismo de la titularidad del poder legislativo. Esa adscripción de la titularidad de la soberanía jurídica es la translación constitucional -en la organización del Estado empírico- del principio de legislación por el pueblo mismo, o de la titularidad del "poder originario" (soberanía racional) según la idea *a priori* del derecho.

Por la posesión del ejercicio del "poder de legislación" puede decirse, según Kant, que los hombres se someten a la legislación que ellos mismos dictan, o, más precisamente, a la que ellos *consienten efectivamente* a través de sus representantes. Es esta capacidad en relación con la legislación la que convierte al hombre en ciudadano; por ella, el principio o derecho de *ciudadanía* configura la constitución republicana. Su alcance y sus limitaciones deben, por tanto, ser lugar privilegiado a la hora de examinar esa constitución legal efectiva (sus respectivos alcances y limitaciones), a la luz de su relación con la idea de la soberanía según la razón de la voluntad universal.

La posibilidad más inmediata y evidente al respecto puede ejemplificarse en el análisis crítico y, finalmente,

decepcionado de Alexis Philonenko: el principio de ciudadanía "sintetiza" -y el autor francés no matiza suficientemente que lo hace en la forma de la soberanía del Estado empírico, y ello hipoteca sus conclusiones sobre este punto- los principios de libertad -del derecho racional- y de igualdad jurídica -como sometimiento de todos a la coerción de la ley positiva soberana<sup>121</sup>. La realización satisfactoria de esta síntesis, es decir, el desarrollo efectivo de la idea del derecho en el fenómeno - en la coerción de todos bajo el derecho público- exige así la consiguiente teoría constitucional de la ciudadanía como principio universal, es decir, de la configuración de todo hombre libre, y sujeto al derecho, como ciudadano: coautor de la legislación o participante en la misma -tras la mediación que la doctrina representativa ya ha establecido previamente- mediante la elección de los representantes a través de su voto.

---

<sup>121</sup> Cfr. Philonenko, 1976, p. 59: "Définir la citoyenneté, c'est (...) déterminer les qualités requises en l'homme pour qu'il puisse prétendre fonder l'Autorité souveraine (...). La question est manifestement synthétique puisqu'il convient d'exposer l'identité de la liberté et de la loi, la liberté étant l'origine de la loi qui la détermine".

### 5.1. Condición de independencia del ciudadano, contenido y crítica

Sin embargo, como es bien sabido, dicha construcción se rompe en esa misma síntesis, al introducir Kant en su sistema uno de los componentes clásicos de la discusión político-jurídica de su época<sup>122</sup>: la restricción del derecho de ciudadanía, que no se extiende a todos los hombres libres y sometidos al derecho, sino que introduce el criterio o requisito de la *independencia civil* para distinguir entre *burgués* (*Stadtbürger*) y *ciudadano* (*Staatsbürger*) -en 1793- y entre "ciudadano activo y pasivo", o también entre "miembro y parte de la comunidad" -en 1797-:

"Ahora bien: aquél que tiene derecho a voto en esta legislación se llama *ciudadano* (*citoyen*, esto es *ciudadano del Estado*, no *ciudadano de la ciudad*, *bourgeois*). La única cualidad exigida para ello, aparte de la cualidad *natural* (no ser niño ni mujer), es ésta: que uno sea *su propio señor* (*sui juris*) y, por tanto, que tenga alguna *propiedad* (...)"<sup>123</sup>.

---

<sup>122</sup> Sobre la influencia en este episodio de la obra kantiana de las soluciones "thermidorianas" (primero girondinas) en la revolución francesa, v. Aulard (1917) p. 10, Goyard (1975) p. 202, Bobbio (1969), pp. 249-250. Sobre la más precisa de Sieyès en el mismo sentido, Philonenko (1976) p. 65.

<sup>123</sup> T.P. p. 34 (AK. 295).



El texto de la *Rechtslehre* resume perfectamente el sentido de la "gravedad" del planteamiento:

"Sólo la capacidad de votar cualifica al ciudadano; pero tal capacidad presupone la independencia del que, en el pueblo, no quiere ser únicamente parte de la comunidad sino también miembro de ella, es decir, quiere ser una parte de la comunidad que actúa por su propio arbitrio junto con otros, pero la última cualidad hace necesaria la distinción entre ciudadano activo y pasivo (...) <sup>124</sup>".

El requisito de la independencia civil es traducido por el propio Kant a "condiciones naturales y sociales". Su contenido preciso, como línea de demarcación, es difícil de establecer. Indudablemente, la multiplicidad infinita de factores y condiciones que configuran la realidad social, casa mal con la abstracción y generalidad de las categorías kantianas. La "dificultad" que el propio Kant reconoce - "para determinar los requisitos que ha de satisfacer quien pretenda ser su propio señor" <sup>125</sup> - no es difícil de comprender desde una óptica que pretende tratar normativamente la discriminación históricamente decisiva que separa al artesano, o "artífice", del proletariado. La propiedad, que Kant subraya como elemento central de

---

<sup>124</sup> DD p. 144 (AK. 314).

<sup>125</sup> Teoría y práctica p. 34, AK VIII, p. 295. Sobre lo significativo de este reconocimiento, Vid., entre otros, Habermas, 1986, p. 143, o Villacañas, 1987, p. 223-224.

discriminación, no es, sin embargo, la del propietario territorial, como lo prueban el sentido amplio que inmediatamente da a éste termino ("incluyendo en este concepto toda habilidad, oficio, arte o ciencia")<sup>126</sup> y algunos de los ejemplos concretos que el mismo Kant aduce. Este sentido más amplio de "propiedad" viene reflejado en los términos más decisivos para el propio Kant: "venta de lo que es suyo", "trueque con otro de su propiedad" y "venta de los productos de su trabajo" son las fórmulas reiteradas como determinantes, tanto en 1793 como en 1797<sup>127</sup>. A dicha situación, Kant contrapone la de quienes alienan su fuerza de trabajo<sup>128</sup> o que, como asalariados, no son independientes o autosuficientes en la actividad económica (de producción de bienes)<sup>129</sup>. La idea de una sociedad de individuos que, como propietarios de su actividad económica, intercambian libremente las mercancías producto de su trabajo, parece ser la que está en la mente del burgués (y potencial ciudadano) de Königsberg<sup>130</sup>. Ahora

---

<sup>126</sup> *Teoría y práctica, Ibidem.*

<sup>127</sup> Vid *T.P.*; *Ibidem*; y *DD* p. 144 (AK 314-315).

<sup>128</sup> "Aquel que elabore un opus puede cederlo a otro mediante venta, como si fuera propiedad suya. Pero la *praestatio operae* no es una venta(...) . [Una y otra se diferencian] igual que el jornalero se diferencia del artista o el artesano, que hacen una obra y ésta les pertenece mientras no les sea pagada. Estos últimos, en tanto que fabricantes, truecan el uso de sus fuerzas (*operam*), uso que ceden a otro. (*T.P.*, *ibid.* nota).

<sup>129</sup> Vid Philonenko 1976 p. 61, Bobbio 1969 pp. 253-254.

<sup>130</sup> Vid, en este sentido, A. Smith (1985) p. 259. La exclusión por Kant del "cuarto estado" o proletariado contiene aquella presuposición de Kant que se halla en las antípodas de sospechar siquiera -desde la Prusia de finales del XVIII- la futura generalización de ese estado en el capitalismo desarrollado. Para Vlachos, "bien parece que Kant comparte la creencia de otros pensadores de su tiempo de que el proletariado no es más que una

bien, ni los términos de la diferenciación kantiana son satisfactorios ni parece serlo la relación de éstos con las razones que su parquedad deja entrever como derivadas de aquella condición económica y fundamentadoras de su consecuencia jurídico-política.

En efecto, ni la razón de que sólo los propietarios "pueden" o "deben" decidir sobre la propiedad, ni la de que sólo los "contribuyentes" al Estado (o cierta calidad de éstos) tienen derecho a dirigir la actividad de éste, de entre las usualmente aducidas en la restricción de derechos políticos, se hallan presentes en los textos kantianos como para permitirnos aceptarlas en nombre de nuestro autor. Dichos textos se refieren más bien al sometimiento, "servicio" o, por supuesto, "dependencia" en que se hallan -respecto de otros individuos, no del Estado<sup>131</sup>- aquéllos que pertenecen a las categorías económicas señaladas, los cuales "tienen que ser mandados o protegidos por otros individuos", o "se ven obligados a ponerse a las órdenes de otros"<sup>132</sup> para "conservar su existencia", es decir, para sobrevivir como tales individuos<sup>133</sup>. La carencia de

---

condición de espera, destinada a desaparecer un día por la generalización de la propiedad privada". (1962) p. 48.

<sup>131</sup> DD p. 144 (Ak. 314). De otro lado, y desmintiendo igualmente cualquier relación de Kant con la concepción clásica de la riqueza como condición del ocio y del alejamiento de las ocupaciones "económicas" inmediatas, que requeriría la tarea política del ciudadano, véase Susan Shell, 1980, p. 158.

<sup>132</sup> *Ibid.* (AK 314-315).

<sup>133</sup> Este sentido tiene la drástica expresión kantiana de que "carecen de personalidad civil" (*ibidem*). Para Ludwig Siep, el requisito de independencia de los que legislan es "exigencia de supresión

capacidad de juicio o decisión independientes -en beneficio de sus "señores"- es lo que lleva a apartarlos de la esfera pública de adopción de esas decisiones<sup>134</sup>.

Ahora bien, el tipo de argumento no resiste el examen, no ya en su capacidad para justificar la restricción de la ciudadanía en términos generales, o desde la óptica de su pertinencia a la luz de las premisas de la *Metafísica de las costumbres*, sino ni siquiera en su relación con los supuestos de los que Kant lo hace depender. Sin extenderme más en ello, ya autores como Saage o Williams, han puesto de manifiesto la inadecuación del argumento por la falta de

---

de las voluntades particulares" y busca "garantizar la correspondencia entre la voluntad de los legisladores y la voluntad universalmente común del pueblo", (1984, p. 82). Susan Shell interpreta, a su vez, que sólo el "autoempleo", en tanto "trabajo según las directrices que uno establece para sí mismo" se aproxima a la cualidad de racionalidad del ciudadano (siendo el establecimiento de los fines de nuestra acción la quintaesencia de ésta) (1980, p. 158).

<sup>134</sup> Williams (1985) p. 148 y Riley (1983) p. 112. Debe recordarse, en todo caso, en torno a esta cuestión, que es al momento de la decisión política, de la legislación del derecho estatuario, al que la misma se refiere. Aún teniendo en cuenta esta precaución cabe preguntarse sobre cómo afecta a las presentes tesis la crítica del mismo Kant al argumento de "la inmadurez para la libertad", cuyo temor debe ser reproducido aquí literalmente: "Confieso que no puedo acomodarme a esta expresión de la que se sirven también hombres sensatos: cierto pueblo (en vías de elaborarse una libertad legal) no está maduro para la libertad ; y así también: los hombres en general no están aún maduros para la libertad de creencia. Según un supuesto tal la libertad nunca tendrá lugar; pues no se puede madurar para ella si no se ha sido ya antes puesto en libertad (hay que ser libre para poder servirse convenientemente de las propias fuerzas en la libertad). Los primeros intentos serán desde luego burdos, comúnmente incluso ligados a un estado más molesto y más peligroso que cuando se estaba bajo las órdenes, pero también bajo la providencia, de otro; pero no se madura jamás para la Razón si no es por medio de los propios intentos (que uno ha de ser libre de poder hacer)" (Religión p. 234-235 AK VI p. 188 nota).

correspondencia del mismo con ciertas situaciones de hecho<sup>135</sup>. La ausencia en gran escala de asalariados fabriles en la Prusia de Kant lleva a éste a concebir a todo asalariado según la situación del servidor doméstico (o del "mozo de comercio") cuya situación "al servicio de otro"<sup>136</sup> generaliza a todo "no propietario"<sup>137</sup>.

Pero lo que me importa no es tanto el contenido preciso de la condición de independencia, cuanto su propio carácter socio-empírico o, más directamente, económico, y lo que éste significa en la doctrina Kantiana del derecho. Ni en su condición trascendental-normativa, ni en el significado de contenido de sus principios fundamentales, puede la doctrina kantiana de la justicia -la teoría racional del derecho- recibir pacíficamente tal condición

---

<sup>135</sup> "El peluquero es un productor independiente como otros artesanos. Es poseedor del capital empleado en su trabajo y no existe intermediario entre su trabajo y la venta de su producto. (...) Si es propietario de su local o lugar de trabajo no puede ser puesto en la misma categoría que el trabajador asalariado." (Williams, 1985, p. 148).

<sup>136</sup> T.P. y DD lugares citados.

<sup>137</sup> Saage (1973) pp 83-87 Williams, loc. cit. Sin la intención de detenerme siquiera mínimamente en la discusión de otras cuestiones, puede recordarse aquí que, junto al reconocimiento hecho a Kant por algunos de haber anticipado el carácter primordial de la condición del trabajo asalariado (así Habermas, 1986, p. 143, Illuminati, 1971, pp. 127 y ss, o la misma Shell, 1980, p. 158), la contemplación crítica del conjunto de su doctrina del derecho no puede dejar de lado el destacado lugar que ocupa en el derecho privado la racionalización de la generalización y figura de "servidores domésticos" con el "dueño de la casa" al amparo de la "original" figura jurídica del "derecho personal de carácter real". (D.D pp. 96-97, 104-106 y 197-204, AK 276-278, 282-284, 357-362). Sobre el lugar de ésta última en la filosofía jurídico-política de Kant y su relación con la limitación de la ciudadanía política activa, pueden verse, entre otros: VU. Cerroni, 1962, pp. 85 y ss; A. Illuminati, 1971, pp. 127-131; B. Edelmann, 1973, *passim*; L. Martínez de Velasco, 1989, pp. 200-201.

como componente de su desarrollo. Y el mismo Kant no deja de ser consciente de ello.

La independencia como condición de hecho supone, en efecto, la irrupción de lo empírico, y así de lo irracional, en el principio de ciudadanía, principio normativo de una teoría racional del derecho, y no sólo en lo que a las condiciones sociales -contingentes- se refiere sino también en lo que atañe a la "condición natural" de restricción al sexo masculino, contradictoria con el presupuesto kantiano de la personalidad moral y la cualidad de libertad subyacente a ella<sup>138</sup>. Ambas formas de lo irracional se interponen entre el principio de autonomía -tal como se desarrolla en los principios de la teoría del derecho, desde el "principio universal" de la misma hasta la teoría de la soberanía según la idea del contrato originario<sup>139</sup>- y su presencia en el Estado republicano.

Es cierto que en Kant el principio de la igualdad jurídica se hace expresamente coexistir con "la máxima

---

<sup>138</sup> Por eso tampoco creo que, si se hace una lectura más profunda de Kant que la del ámbito estricto de su filosofía política, pueda darse la razón a Philonenko en su limitación a la "introducción de condiciones naturales" -que deja expresamente a salvo la "cabida de condiciones naturales" en la restricción- como el defecto o inconsecuencia del planteamiento. (Vid. Philonenko, 1976, pp. 63-64).

<sup>139</sup> Recuérdese, "sólo contra sí mismo nadie puede cometer injusticia" (de la misma página de *Teoría y práctica*! Ak. 294-295). La yuxtaposición entre esta exigencia fundadora de la construcción kantiana y la limitación de la ciudadanía es destacada por Ansbro en su artículo crítico (aunque de alcance no mucho más interesante) de la filosofía juridico-política de Kant, *vid.* 1973 p.95.

desigualdad, cuantitativa o de grado, en sus posesiones"<sup>140</sup>, y que esta compatibilidad es la que da lugar a la restricción de ciudadanía para los desposeídos, cuya situación se presenta en términos significativos ya en el mismo lugar en que aquellas igualdad y desigualdad se mencionan<sup>141</sup>.

Ahora bien igualmente es cierto, y tan importante en la doctrina kantiana que, en su carácter jurídico-racional, los tres principios *a priori* según los que se constituye "el estado jurídico -en la aplicación a la sociedad civil de la teoría del contrato- derivan de la misma idea de este contrato originario, y así del derecho externo en general que a su vez "procede enteramente del concepto de libertad en las relaciones externas de los hombres entre sí"<sup>142</sup>. Es más, y como Riedel se encarga certeramente de señalar, la dificultad interna al sistema del derecho que de este punto surge, "se produce por el hecho de que la cualidad del hombre de ser su propio dueño -*sui iuris*- está contenida *a priori* en el derecho a la libertad como único derecho innato, que es la base de los principios primero y segundo en la construcción del contrato en la sociedad civil"<sup>143</sup>.

---

<sup>140</sup> T.P. p. 29 (Ak. 291-292).

<sup>141</sup> *Ibidem. Vid supra.*

<sup>142</sup> *Ibid.*, p. 26, Ak. VIII . 289.

<sup>143</sup> M. Riedel, 1981, p.609.

El rango de derecho racional, *a priori*, que el discurso normativo sobre la independencia de cada hombre como *sui iuris* consagra, dificulta indudablemente el nuevo papel de la independencia como condición de hecho de la ciudadanía con que ahora nos encontramos. No es de extrañar que el propio Kant se plantee "la contradicción" que ello supone "con la definición del concepto de ciudadano en general"<sup>144</sup>. Es más, la presentación de los tres principios, como "fundamentos de la constitución republicana" que hace *La Paz Perpetua* -a medio camino, cronológicamente hablando, entre los otros dos lugares que tenemos entre nosotros- es también discordante de éstos, al sumar al "principio de la libertad" el de "la dependencia en que todos se hallan de una legislación común como súbditos", y "el principio de la igualdad de todos -como ciudadanos-"<sup>145</sup>.

Si las modificaciones entre obras y las precauciones del propio Kant en la exposición del sistema no permiten hablar de contradicción lógica a partir de lo expuesto, si cabe, sin embargo, hablar de una contradicción normativa o pragmática, o, al menos, de una seria divergencia en el interior del sistema, entre los dos tipos de

---

<sup>144</sup> D.D. p. 144, Ak. 314.

<sup>145</sup> *Paz Perpetua*, p. 102, Ak. VIII pp. 349-350 - Vid. Rubio Carracedo, 1988, p. 52.



consideraciones<sup>146</sup>. Para incrementar la dificultad, cabe aún añadir reflexiones ulteriores: entre ellas la insistencia de Kant, asimismo en 1793, en el valor de la adquisición por todos de la condición de independencia efectiva que debe estar abierta a cada uno según "su talento, su aplicación y su suerte"<sup>147</sup>. O, por último, no puede olvidarse aquí la crítica, no detenida pero sí tajante, que de la misma situación social que supone la exclusión de muchos de la propiedad, lleva a cabo nuestro autor - ¡ de nuevo en las mismas páginas !-:

"Cómo pudo ocurrir legalmente que alguien se haya apropiado de más tierra de la que puede explotar con sus propias manos - (...) y como ocurrió que muchos hombres, que de otro modo hubieran podido adquirir todos ellos unas posesiones estables, se ven con eso reducidos al mero servicio de los anteriores para poder vivir"<sup>148</sup>.

La valoración de la independencia, frente a las indeseables condiciones sociales en que ésta se ve limitada, completa, y matiza, su consideración como derecho

---

<sup>146</sup> Incluso la afirmación de la compatibilidad entre la limitación de la ciudadanía a la condición empírica de la independencia con el principio de igualdad, al entenderse ésta como mero sometimiento a la ley -que se subraya, por ejemplo, por A. Philonenko, (1976 p.62)- debe ser matizada si se va más allá de esa formulación estricta de la igualdad jurídica y se atiende a la derivación de ésta desde el derecho innato a la libertad, en el sentido de la *Introducción a la Rechtslehre* que hemos referido.

<sup>147</sup> *Teoría y práctica*, pp. 30 y 31, Ak. 292 y 293.

<sup>148</sup> *Ibid.* p. 35 Ak. VIII 296.

innato -en el estadio de fundamentación del estado civil-. Y, sin embargo, en la concepción de la misma como requisito o condición de hecho para la atribución de la ciudadanía, la valoración negativa se ve transformada en una aceptación decisiva de aquélla, de cara a la adquisición de un derecho tan fundamental como el de "ser miembro de la comunidad que actúa junto con otros por su propio arbitrio" <sup>149</sup> en el momento de dictar la legislación positiva a la que se está sometido. Lejos de buscar su transformación o limitar sus consecuencias jurídicas, la condición de no independiente recibe aquí, por parte de Kant, "sanción jurídica por medio de la reducción de los individuos no independientes a un estado duradero de minoría de edad política"<sup>150</sup>. Por eso José Luis Villacañas ha sostenido insistentemente, en algunas de las páginas más interesantes escritas al respecto de la bibliografía conocida por mí, que el "equivoco" kantiano -el que sitúa el "atributo jurídico" en dos planos separados e incompatibles- debe interpretarse en detrimento de su carácter de condición fáctica, siendo ésta consideración un *olvido* de Kant, que:

"En lugar de defender que la autonomía es un derecho universalizable, lo consideró como un hecho concreto. Olvidó que éstos son derechos ideales de la humanidad, requisitos que ha de cumplir la auténtica condición social, exigencias que hay que respetar en todo hombre

---

<sup>149</sup> D.D. p. 144, Ak. p.314, citada.

<sup>150</sup> Georges Vlachos, 1962, p. 496.

como condición de una constitución estable, y pensó que sólo aquellos que en un momento histórico cumpliesen ese requisito 'de facto' tenían derecho a ser ciudadanos (...)"<sup>151</sup>.

Frente a esta conclusión, incongruente con el significado ideal-regulativo del contrato social y de la constitución republicana, Villacañas opone un uso crítico de la condición de independencia concebida en relación con la idea de humanidad, y según la cual "todo hombre debe ser su propio señor y lo que hay que hacer es adecuar la realidad económica para que lo sea de manera efectiva"<sup>152</sup>. La venta de la propia fuerza de trabajo es, en efecto, incompatible con la independencia del ciudadano, pero esta constatación debe ser a la luz de las premisas de la teoría moral de Kant la de la "imperfección de la constitución empírica"<sup>153</sup>. Por eso, y de nuevo en términos del mismo autor:

"La conclusión no es que, puesto que el asalariado no es autónomo, no debe participar en la construcción de la comunidad, sino que de hecho no participa; no es que el asalariado (...) no deba ser ciudadano, sino

---

<sup>151</sup> 1987, p. 222.

<sup>152</sup> "(...) su contenido regulativo crítico no puede ser comprendido o reconocido más que en su función concreta de constatación con el estado de racionalidad imperfecta". (p. 224).

<sup>153</sup> *Ibid.* p. 223. En el mismo sentido se pronuncia Thomas Pogge en 1988, pp. 418 y 420.

que de hecho no lo es; no es que *debe* ser excluído del Estado, que no debe representarlo, sino que de hecho está excluído de un estado que no es el suyo"<sup>154</sup>.

El reproche más comúnmente dirigido a Kant por los críticos acerca de la relación que en su filosofía jurídico-política se establece entre construcción a priori y contenidos normativos, encuentra aquí su mejor objetivo: la aceptación acrítica o introducción subrepticia de contenidos y reglas de validez puramente histórica -la de lo dado- en su sistema de deducciones que se pretende únicamente desde premisas a priori, y su "reproducción y transvaloración en formas jurídicas" determinan la "miseria" de la filosofía trascendental. La acusación se ejemplifica en los términos de Tosel:

"Si Kant sabe hacer aparecer bajo la forma inteligible la brutalidad de la nueva relación social hegemónica, la esfera de las relaciones socio-históricas del capitalismo sigue, sin embargo, recibiendo un valor jurídico antihistórico. El orden empírico (...) es legitimado como racional y Kant, pese a las objeciones que él mismo sabe dirigirse, no duda en mantener en el Estado de derecho ese ser jurídicamente irracional que es el ciudadano pasivo"<sup>155</sup>.

---

<sup>154</sup> *Ibid.* p. 224.

<sup>155</sup> 1988, p. 70.

No es tanto, como mantiene Philonenko, que se dé la inconsistencia en el sistema de que categorías tales como "propiedad", "trabajo", que requieren el derecho positivo como realidad previa, se hagan condiciones del poder legislativo de ese mismo derecho <sup>156</sup>; pues esa paradoja podría evitarse. De lo que se trata más bien -y en el plano no ya de los contenidos normativos, siendo éste fundamental, sino en el de la construcción teórica, si es que ambos pueden diferenciarse aún a efectos expositivos- es de la inadecuación a las premisas de la construcción trascendental del contrato que supone el emplazamiento de la sociedad civil -que debe ser resultado del mismo- como causa de su configuración. Como señala Riedel, aquella construcción exigía "usar el concepto de sociedad civil en el sentido de 'unión civil' esto es, de totalidad de personas libres e iguales ante la ley" y, en cambio, la utilización del rasgo de la independencia, en el sentido visto, determina que "esa constitución de la sociedad civil se derrumbe en el medio de la *societas civilis* tradicional de las doctrinas del derecho natural"<sup>157</sup>.

"La aporía de la política trascendental de Kant (...) se debe, en no pequeña medida, a las presuposiciones metafísicas del paradigma clásico de la sociedad civil adoptado por Kant, junto con el concepto de dominación legítima unido a ellas, desde la teoría prevalente del

---

<sup>156</sup> Philonenko, 1976, p. 63.

<sup>157</sup> Riedel, 1981, p. 604.

derecho natural, y que aquél intentó -contra las implicaciones de la teoría del contrato- justificar normativamente"<sup>158</sup>.

5.2. Consentimiento efectivo de los ciudadanos y voluntad universal como principio de justicia. La distancia entre el estado republicano empírico y su fundamento racional.

Que la problemática formación de la voluntad legislativa -a través de la restricción de la ciudadanía- en el Estado empírico, republicano en la letra de su constitución, separa la realidad jurídica de éste de su fundamento racional en la idea práctica del contrato es, en todo caso, la conclusión que ahora me interesa retomar del tratamiento del principio de ciudadanía contenido en las páginas precedentes.

Es, tal vez, en este punto, donde la diferencia entre el principio a priori de justicia y la constitución formal de la soberanía jurídica en el Estado republicano, se manifiesta de modo más evidente. Que la decisión o consentimiento efectivo de los representantes de los ciudadanos no es la "voluntad unida a priori del pueblo entero", es algo que ya sabemos desde la exposición de ésta

---

<sup>158</sup> Ibid. p. 612. En el mismo sentido escribe José Rubio Carracedo que "la independencia en cuanto *sibi sufficientia* procede de la tradición innaturalista que vincula el contrato con las estructuras histórico-tradicionales (...) (1988, p. 52).

última como idea de la razón. La misma distinción se encontraba en la base de la teoría kantiana de la soberanía racional o en su versión del concepto de "soberano representativo". Ahora bien, en la restricción a que acabamos de referirnos, la distancia se hace más dramática : en ella, la *representatividad* y la decisión "por mayoría de votos"<sup>159</sup> pueden verse reflejadas en un espejo deformado pues, a la mediación que ya estos principios introducen respecto a su fundamento en la idea de la *voluntad universal*, se añade el contenido empírico -y contrario a las premisas trascendentales- que constituye la independencia económica.

La misma distancia que separa la concepción del "pueblo" como "voluntad unida" de su visión como conjunto informe de individuos sometidos a la ley coercitiva, separa también la autonomía de los sujetos del derecho racional de su desdoblamiento en ciudadanos activos y pasivos<sup>160</sup>. Esa distancia impide considerar a la representación de los ciudadanos en el Estado jurídicamente republicano como la síntesis completa o la realización final del principio racional de justicia. O, dicho en otros términos, la decisión legisladora de los representantes no incorpora, sin más, el criterio último de legitimidad.

---

<sup>159</sup> *Teoría y práctica*, p. 36, Ak. VIII, p.296, vid *infra*.

<sup>160</sup> Cfr. Raymond Polin, 1962, p. 171.

En la misma exposición de la teoría de la ciudadanía de la *Rechtsehre*, el propio Kant, por lo demás, resalta claramente lo que decimos cuando -al dar cuenta de las razones de dependencia que impiden la extensión de ese derecho- escribe:

"No obstante, esta dependencia con respecto a la voluntad de otros y esta desigualdad, no se oponen en modo alguno a su libertad e igualdad como hombres que, juntos, constituyen un pueblo; antes bien, sólo atendiendo a esas condiciones, puede este pueblo convertirse en Estado y entrar en una constitución civil"<sup>161</sup>.

Para enmarcar ordenadamente la pluralidad de cuestiones ante la que nos hallamos en el sistema de pensamiento de nuestro autor, nada mejor que comenzar transcribiendo la declaración dada por él mismo, como conclusión a las líneas precedentes, y que es tanto conclusión como punto de partida imprescindible para la situación de sus contenidos en aquellas coordenadas más amplias de la filosofía práctica: los legisladores en el Estado empírico -y ésto, de nuevo, abarca tanto al monarca, en un régimen autocrático, como a la mayoría o a sus

---

<sup>161</sup> D.D. p. 145, Ak. 315.



diputados, en el republicano- deben, categóricamente, dictar sus leyes según el principio de la voluntad universal; el texto es el siguiente:

*"Porque del hecho de que puedan exigir ser tratados por todos los demás como partes pasivas del Estado, según leyes de la libertad natural y de la igualdad (...) sólo se infiere que, sea cual sea el tipo de leyes positivas que ellos votan, no han de ser contrarias a las leyes naturales de la libertad y de la igualdad -correspondiente a ella- de todos en el pueblo, de poder abrirse paso desde ese estado pasivo al activo"*<sup>162</sup>.

La relación del derecho político, públicamente legislado, con la idea puramente racional del mismo -según los principios racionales a priori de justicia- se presenta, pues, en una doble faceta: De un lado, aquél encuentra su fundamento en la construcción puramente racional de la constitución republicana; así, el principio de legislación por mayoría recibe su legitimidad de la voluntad general:

*"Así pues, si no cabe esperar aquella total unanimidad por parte de un pueblo entero, si todo cuanto podemos prever que se alcance es únicamente una mayoría de votos (y no, por cierto, de votantes directos en el*

---

<sup>162</sup> D.D., *ibidem*. El subrayado es mío.

caso de un pueblo grande, sino de delegados a título de representantes del pueblo), resulta que este mismo principio, el de la mayoría, en tanto que principio aceptado por acuerdo general y, consiguientemente, por medio de un contrato, tendría que ser el fundamento supremo del establecimiento de una constitución civil"<sup>163</sup>.

Ahora bien, y en segundo lugar, tanto o más importante es recordar que esta contrucción no agota su vigencia en dicho principio político constitucional. La idea racional del Estado es irreductible a una forma positiva de la soberanía, los principios *a priori* de justicia que configuran aquella idea -o la de la "república pura"- no se desvanecen ante la soberanía legisladora republicana, ésta no puede sustituir a aquélla u ocupar su lugar en la teoría de la legitimidad según la razón práctica sin destruir a esta misma en su principio y

---

<sup>163</sup> *Teoría y práctica*, p. 36, AK VIII, p. 296 (el subrayado es mío). Como se ve, sí se da una justificación explícitamente normativa, aunque insuficiente, de la decisión por mayorías a partir de un "acuerdo general" y "por consiguientemente, por medio de un contrato". Kant no va más allá de estas ambiguas expresiones, cuya más probable interpretación es la de que la decisión por mayoría acerca de la ley positiva puede, como principio de la política (vid. *infra*) a partir de la construcción contractual *a priori* esto es, según el acuerdo racional entre sujetos autónomos. El grado de atención que, en todo caso, Kant presta al principio de mayoría y a su justificación centrales, en su propia concepción del Estado republicano en tanto determinantes del poder de legislación de las leyes positivas, es una muestra harto significativa de lo limitado del interés del autor en relación con la organización política del Estado -aún dentro de las restricciones propias de una construcción de principios metafísicos del derecho- en comparación con el que le merecen las cuestiones englobadas bajo el "derecho racional" y aún los enfoques alternativos -normativos- de la "teoría" de éste con la práctica. Sobre esa justificación del principio de mayoría en Kant, cfr entre otros, Williams, 1983, pp. 172-173.

significado. Y así, lo que se refiere a la exigencia de autolegislación universal o colegislación del derecho positivo al que uno mismo está sometido, mantiene su carácter de exigencia universal, de modo que la doble condición de todo ser humano como legislador y súbdito se mantiene en el "Estado de la idea" en el que la escisión contemplada más arriba no tiene cabida<sup>164</sup>.

El pensamiento de la Constitución del Estado, como el del derecho público en general, se sitúa en la obra de Kant, debemos tenerlo presente una vez más, en el ámbito en que se relacionan la Idea y el fenómeno<sup>165</sup>. Este rasgo primordial ha venido ya siendo tratado en alguno de los componentes fundamentales de aquél confiriéndoles- y ésto puede resumirse en la índole de la teoría kantiana del "contrato originario" -su caracter complejo y distintivo.

---

<sup>164</sup> Alexis Philonenko usa la expresión "inherencia" con la que Kant se refiere a los ciudadanos pasivos (DD. p. 144, AK 314), y que contrapone a "sustancia", para señalar que tal categoría queda fuera "de la sustancia del Estado propiamente dicho, con ello desaparecen las dificultades al identificarse en ese Estado sustancial las cualidades de "hombre" y de "ciudadano". El precio pagado a cambio es, sin duda -reconoce Philonenko- singularmente alto (1976, pp. 66-68). Pienso que la "solución" de este autor no pasa de ser un expediente ingenioso basado en la pretendida "reducción" del ámbito o espacio del "Estado sustancial" en cuya configuración, además, habrán intervenido los factores empírico-históricos aludidos. Esto es radicalmente incompatible con el "concepto" racional del Estado de Kant que, independientemente de tales condiciones empíricas, no excluye de su ámbito a ningún ser humano como sujeto autónomo de su derecho.

<sup>165</sup> Finalmente volveremos sobre este ámbito en el capítulo final de este trabajo.

La concepción de la constitución republicana siempre como exigencia, tarea o aspiración<sup>166</sup>, y no como objetivo realizado (o resultado constatable), supone necesariamente el mantenimiento de la separación -que es *distancia crítica* - que impida ver en cualquier técnica constitucional, organización del poder político o atribución de la titularidad de este -"letra de la legislación originaria"- la realización de aquella *Idea*, de la que, por su mismo carácter de tal, "no puede darse" de modo adecuado ningún objeto en la experiencia"<sup>167</sup>.

Desde los derechos irrenunciables de la teoría, en la idea de la "república pura", se hace, recordemos, la crítica de la "democracia", o del "despotismo democrático como *modo de gobierno* en el que se impone decisiones - mayoritarias o generales- de hecho indentificándolas con la "voluntad universal"<sup>168</sup>. De ahí la importancia

---

<sup>166</sup> Al concepto clásico de *Salus pública* a cuyo contenido en la obra de Kant me he referido en otro momento - le da nuestro autor el significado de "un estado de *máxima* concordancia entre la constitución y los principios jurídicos, estado al que la razón nos obliga a aspirar a través de un *imperativo categórico*. (DD p. 149, AK 318. Los dos primeros subrayados son míos).

<sup>167</sup> DD p. 218, AK. 371.

<sup>168</sup> En esta misma razón radica buena parte del sentido (aunque no la totalidad de éste) de las acerbos críticas de Kant a las concepciones de la constitución de Inglaterra como la de una "monarquía limitada" o una "constitución estatal moderada". Para Kant la "representación" de los intereses del pueblo por un Parlamento que "limitara la voluntad del monarca" disfraza lo que no es sino sumisión a la voluntad de éste y promoción de los propios intereses, vinculados al mismo rey o dependientes de éste. Pero sobre todo aquélla concepción del régimen: "Tiene el efecto descarriador de que no se indaga la constitución verdaderamente jurídica; porque se entiende haberla encontrado ya en el ejemplo que se tiene delante, y una publicidad engañosa embauca al pueblo con el espejismo de una *monarquía limitada* por una ley que parte de él, cuando la realidad es que sus representantes, ganados por el soberano, lo sometieron

prioritaria, en la misma teoría, del republicanismo como modo de gobierno y su calificación como "espíritu del contrato originario"<sup>169</sup> entendido como deber para el soberano jurídico o "poder constituyente" por lo que no puede concebirse como obligación jurídica (coactiva) excediendo los límites de la teoría "estricta" del derecho. En este aspecto decisivo se manifiesta privilegiadamente el sistema kantiano de la filosofía práctica como aquél en que la metafísica del derecho -sus principios básicos *a priori*- precede definitivamente a la política, hasta sustituirla en buena medida en sus premisas básicas, e inspira y preside una teoría constitucional construida desde "la idea de un Estado (...) según leyes *a priori*, es decir, de "cómo debe ser según los principios jurídicos puros"<sup>170</sup>. Mantener la distinción entre los dos momentos señalados, teniendo presente el carácter propio de cada uno, es, pues, condición imprescindible para no decapitar la filosofía kantiana del derecho atropellando su incardinación, compleja, en el ámbito de los principios de la razón.

---

secretamente a un monarca absoluto" ("*Sí el género humano progresa...*" pp. 112 y 121, AK.VII, p. 90 y nota. DD, p. 151, AK. 319-320).

<sup>169</sup> DD pp. 178-179, AK. 340. y para George Kelly: "The spirit or manner of governing is decisive in Kantian politics because it relates the phenomenal character of the legal order to both its baleful anthropological material and to the transcendental moral obligations". (1985, p. 526).

<sup>170</sup> DD p. 142, 145, y 176, AK. 313, 315 y 338.

De aquélla se ocupa específicamente nuestro autor en el breve escrito, contemporáneo de la *Metafísica de las costumbres*, *Sobre un supuesto derecho de mentir por filantropía*, en el que (y pese a lo alejado que su tema explícito parece estar de la cuestión que ahora tratamos) se trata de reiterar la validez universal de los principios fundamentales *a priori* de la razón, a los que "los llamados principios intermedios no pueden presentar excepciones que aniquilarían la universalidad" que define aquéllos<sup>171</sup>.

La conjunción del enfoque específicamente jurídico con que este trabajo aborda su objeto<sup>172</sup> y la intención del mismo que acabamos de referir, lo llevan a abordar la formulación de la dualidad que nos interesa y que formula en términos del "paso" de:

"(...) Una *Metafísica del Derecho* (que abstrae de todas las condiciones de la experiencia) a un principio de la *Política* (que aplica esos conceptos a casos de la experiencia) y llegar así a la solución de un problema de esta última de acuerdo con el principio general del Derecho (...)"<sup>173</sup>.

---

<sup>171</sup> *Derecho de mentir...* pp. 67-68, AK VIII, p. 430.

<sup>172</sup> Sobre este respeto pueden verse las interesantes páginas de Roberto Rodríguez Aramayo (1986, XXV-XXXV) así como la bibliografía que las acompaña.

<sup>173</sup> p. 66, AK VIII p. 429.

El mismo escrito desarrolla con más detenimiento -dentro, en todo caso, de una extrema concisión- esa andadura entre dos propuestas o principios del pensamiento práctico tan diversas en su índole, y en su lugar en éste. De ellos, el primero es el principio puramente práctico racional del derecho o "a priori práctico con el que Kant reemplaza el antiguo derecho natural ontológico"<sup>174</sup>. Se trata del principio de justicia, en términos del derecho de la humanidad, esto es, del principio de libertad según una ley universal, o aún, si se quiere del "principio de la voluntad general que es primer principio normativo específico a la esfera político-social".<sup>175</sup>. El segundo polo contiene "un modelo de instituciones básicas que, a la luz de premisas ulteriores, de naturaleza empírica y en parte implícitas, (...) incorporan en la mayor medida posible aquéllos principios"<sup>176</sup>; "el derecho de sufragio de los ciudadanos" es la más importante de ellas. En él se encuentran, por tanto, instituciones legales positivas, así "leyes estatutarias" o "deliberativas", fruto de la decisión política, y los modos-empíricos- de esta decisión, o sea, de la producción de esas normas.

Entre una y otra instancias de la construcción jurídica de la razón práctica, el factor decisivo es la introducción de la soberanía legal positiva que, al

---

<sup>174</sup> Georges Vlachos, 1962, pp. 441-442.

<sup>175</sup> Anthony Smith, 1985, p. 254.

<sup>176</sup> *Ibidem* pp. 256-257.

convertir en pública la coacción propia de la obligación jurídica, determina el concepto de derecho como derecho público y define el estado jurídico como realización de hecho.

Veamos ya cómo el artículo citado de 1793 formula esos estadios (el interés de esa formulación justifica la longitud de la cita):

"El filósofo tendrá que ofrecer, 1º un *axioma*, esto es, una proposición apodícticamente cierta que se sigue inmediatamente de la definición del derecho exterior (concordancia de la *libertad* de cada uno con la libertad de todos según una ley universal); 2º un *postulado* de la ley pública exterior como voluntad unida de todos según el principio de la *igualdad*, sin la cual no podrá haber libertad alguna para cada uno de ellos, y 3º un *problema*: cómo hay que hacer para que incluso en una sociedad tan grande se mantenga, sin embargo, la concordia según los principios de la libertad y la igualdad (a saber, mediante un sistema representativo). Cosa que luego será un principio de la *Política*, cuya organización y ordenación contendrá entonces decretos que, sacados del conocimiento por experiencia de los hombres, se refieren ya sólo al mecanismo de la administración de la justicia y a cómo ha de organizarse esta convenientemente"<sup>177</sup>.

---

<sup>177</sup> *Derecho de mentir*, p. 66, AK. 429.



Ninguna posibilidad mejor para estas líneas que la que se ofrece por el propio Kant inmediatamente a continuación de las mismas y que, para nosotros, anticipa el núcleo central de las reflexiones sobre las que, finalmente, volveremos poco más adelante:

"El Derecho no tiene nunca que adecuarse a la Política, sino siempre la política al Derecho" <sup>178</sup>

Un punto aún debe introducirse aquí, es decir, después de relacionar el sufragio de los ciudadanos en la legislación pública con las exigencias racionales -que lo son para ellos mismos- de la libertad y la igualdad (según la idea de la voluntad universal) y de emplazar ambas en estudios diversos de la constitución que "el filósofo debe ofrecer". Y es que, aunque lo sabemos ya sobradamente a partir de la mayor parte de las exposiciones anteriores, debemos volver sobre las dos distintas nociones de *consentimiento* o acuerdo que nuestro autor alterna en su doctrina del principio legitimador de las leyes jurídicas.

El consentimiento efectivo de los ciudadanos es la expresión de la voluntad pública en tanto legisladora de hecho. Y lo es como institución jurídico-positiva, la del órgano estatal legislador formado por representantes o diputados de los ciudadanos (el sistema representativo que

---

<sup>178</sup> *Ibid.*, p. 67, AK. 429.

es el "principio de la Política). Este momento de la doctrina kantiana del derecho ha sido ya contemplado desde la construcción de la representación en la forma republicana de la soberanía<sup>179</sup> así como en el enunciado por el mismo del principio de decisión por mayoría de votos de los representantes<sup>180</sup>.

Nos encontramos aquí ante una referencia a supuestos de consentimiento efectivo, "voto", decisión u opinión de los ciudadanos y así ante la consideración de éstos como sujetos de arbitrios que eligen según fines o preferencias. En los escasos ejemplos de estos supuestos de prestación del consentimiento que se hallan en la obra de Kant encontramos, así, remisiones a la "opinión pública"<sup>181</sup> a la "prudencia" de ciertas medidas<sup>182</sup>, o a la decisión de los ciudadanos acerca de aquello que va a afectar decisivamente a sus intereses o a su bienestar.

"En la constitución republicana no puede por menos de ser necesario el consentimiento de los ciudadanos para declarar la guerra. Nada más natural, por tanto, que, ya que ellos han de sufrir los males de la guerra - como son los combates, los gastos, la devastación, el peso abrumador de la deuda pública, que trasciende a

---

<sup>179</sup> DD p. 179, AK 341, citado *supra*.

<sup>180</sup> *Teoría y práctica*, p. 36, AK 296 Vid. *supra* p. 58.

<sup>181</sup> DD p. 164, AK 329.

<sup>182</sup> *Teoría y práctica* p. 39, AK 299.

tiempos de paz- lo piensen mucho y vacilen antes de decidirse a tan arriesgado juego"<sup>183</sup>.

El hecho de que tampoco en estos lugares dé cabida Kant al conflicto de intereses -correspondiente a la desigual distribución de la propiedad, de lugar social, sexo, etc.- y dé más o menos por supuesta la coincidencia o generalidad de los últimos, en la sociedad de productores independientes y en la que la posición de cada uno depende de su talento y esfuerzo no es lo relevante a los efectos de lo que ahora me interesa resaltar. Pues de lo que se trata es de diferenciar ese momento de la decisión política del legislador republicano (representante de los ciudadanos) de la idea de acuerdo propia del principio fundamental de justicia formulado en términos de la *voluntad universal*.

En este último, como ya quedó con creces establecido, la idea de una *voluntad universal* contiene una noción de *consentimiento* ajena a los contenidos empíricos de los arbitrios individuales, mayoritarios o, aún, coincidentemente unánimes o generales. Por eso no puede tratarse de un consentimiento efectivamente prestado (que no sabría prescindir de tales contenidos, esto es, de los fines) sino que es una construcción normativa de un

---

<sup>183</sup>

Paz Perpetua pp. 103-104, AK. 351. En *El conflicto de las Facultades* leemos igualmente: "¿Qué es, por el contrario, un monarca limitado? Aquel que antes [de declarar la guerra] tiene que preguntar al pueblo, si debe o no haber guerra y caso de que el pueblo diga: no debe haber guerra, no la hay." (*Sí progreso...* p. 121, AK VII, p. 90).

consentimiento racional (o de la posibilidad de éste). Y ésta construcción lo es, sabemos, en términos de "los principios racionales *a priori* del derecho que remiten, finalmente, al derecho de la humanidad en cada individuo - es decir, a la condición universal de autonomía en las leyes exteriores de libertad- que constituye el límite a lo que en el ámbito de la justicia cada uno puede decidir aún sobre sí mismo.

## 6. EL PRINCIPIO DE PUBLICIDAD: PRINCIPIO POLITICO Y CONDICION TRASCENDENTAL DE JUSTICIA

La condición de *publicidad* de las máximas enunciada como "fórmula trascendental del derecho público" es, finalmente, una muestra interesante y reveladora del carácter de esta segunda idea del consentimiento. La noción de *publicidad*, de importancia indudable en la teoría jurídico-política de Kant, aparece en ésta en una pluralidad notable de significados y contextos. Las diferencias sustanciales entre algunos de ellos nos ayudará precisamente a insistir en la diferenciación central de que vengo hablando.

Las obras "políticas" de nuestro autor coinciden todas ellas en referirse a la "libertad de expresión pública", al "uso público de la razón", como momento esencial de la política republicana. Sólo la expresión, argumentación, crítica y contrastación pública de las "políticas" del Estado, y así de la legislación positiva de éste, constituyen el ámbito de la actividad de los ciudadanos y, por tanto, la posibilidad del "principio de la política" en el Estado empírico según la idea del republicanismo.

En términos de Habermas, tal principio constituye "en público a los ciudadanos privados" e impone "la esfera de su raciocinio (a saber: la publicidad) en las funciones

políticas mediadoras entre Estado y sociedad"<sup>184</sup>, y continúa:

"El público raciocinante de los "hombres" se constituye en el de los "ciudadanos", en el que se llega a acuerdos respecto de los asuntos "comunes". Esa publicidad políticamente activa se convierte, bajo la "constitución republicana" en principio organizativo del Estado liberal de derecho".<sup>185</sup>

Los términos en que dicha necesidad viene concebida en los escritos de Kant deben entenderse en torno a dos polos: de un lado, la concepción del soberano jurídico en tanto que representativo y, a la vez, irresistible; de otro la exigencia de la extensión de la Ilustración, "del pensar por uno mismo", esto es, el acceso a la mayoría de edad por parte de todos los ciudadanos y a la larga de todos los individuos -en una "sociedad abierta al paso de todos desde el estado pasivo a la condición de ciudadano activo"-. La libertad de la opinión pública se convierte así en el medio privilegiado de posibilitación de la representación como comunicación entre el soberano y la sociedad de los ciudadanos.

---

<sup>184</sup> (1986) p. 137.

<sup>185</sup> *Ibidem* p. 140. En un sentido próximo véase Helena Béjar, 1984, pp.1919 y ss, el mismo título de cuyo trabajo, "Espacio político y publicidad" alude a este sentido de la noción kantiana de la discusión pública como constitutiva del espacio de la política en el Estado representativo.

La "libertad de pluma" y la posibilidad del uso público de la razón son las dos expresiones claves de este contexto de la publicidad -en el que, por lo demás, no voy a detenerme sino lo imprescindible en relación con los objetivos de nuestra exposición-.

" Se ha de otorgar al ciudadano -(...)- la facultad de dar a conocer públicamente su opinión acerca de lo que en las disposiciones de ese soberano le parece haber de injusto para la comunidad (...). Por consiguiente la libertad de pluma es el único paladín de los derechos del pueblo(...)"<sup>186</sup>.

El segundo texto, tanto o más conocido, que debemos recoger, se halla en el ensayo sobre la Ilustración de 1784:

"El uso público de su razón le debe estar permitido a todo el mundo y esto es lo único que puede traer ilustración a los hombres (...). Entiendo por uso público aquél que, en calidad de maestro se puede hacer de la propia razón ante el gran público del mundo de lectores"<sup>187</sup>.

Dos cosas debemos destacar de esos enunciados. En primer lugar, que se producen en un marco inmediato que

---

<sup>186</sup> Teoría y práctica p. 46, Ak VIII p. 304.

<sup>187</sup> Que es la Ilustración p. 28, AK VIII, 37.

tiene como segundo componente la prohibición de la rebelión o resistencia activa contra la legislación del soberano. La libertad de expresión pública que tiene como objeto la crítica de los errores o injusticias "objetivas"<sup>188</sup> de la política del soberano, la información al mismo sobre el alcance y resultado de sus acciones, la propuesta de reformas o la discusión y argumentación públicas de aquélla legislación<sup>189</sup>, se presentan precisamente -en su aspecto estrictamente constitucional- como alternativa a la oposición "rebelde" al poder estatal, incompatible con el núcleo mismo del derecho público<sup>190</sup>.

En segundo lugar debe precisarse, aún sin entrar con más profundidad en el planteamiento, que por "uso público" de la razón entiende Kant en este contexto la expresión pública que de ella hacemos *en tanto que ciudadanos*, -por lo que excluye del mismo la formulación de críticas, desacuerdos u opiniones políticas de los "funcionarios en

---

<sup>188</sup> Desde la lógica de la construcción kantiana de la "idea del derecho público" concluye también su autor que debe excluirse en la relación entre soberano y súbdito la asunción por parte de éste de que "su soberano ha sido injusto con él". (*Teoría y práctica*, lugar citado *supra*) Cfr Jaspers, 1957, p. 352, y Williams 1983, pp. 149-150.

<sup>189</sup> "(...) Pues en lo que atañe al deber universal de los hombres todos exigen ser persuadidos racionalmente de que tal coacción es legítima, a fin de no incurrir en contradicción consigo mismos". *Ibid.* p. 48, Ak 305.

<sup>190</sup> En relación con eso, y con sus propias tesis sobre la política de Kant, Hannah Arendt insiste en que aquél público no es el del "voto" y la acción política, sino el de la opinión, "el de los lectores y escritores" (1982, p. 60). De lo que vengo exponiendo - y sobre todo si pensamos en la forma republicana del Estado - puede concluirse que, en mi opinión, esa distinción no puede ser tan tajante.



su calidad de tales"<sup>191</sup> y además exclusivamente *qua* ciudadanos es decir, como individuos libres sometidos a leyes generales y participantes en la elaboración de éstas y, así, en nombre de exigencias jurídicas y políticas universalizables y no particularistas o corporativas<sup>192</sup>.

Por eso el filósofo es el representante privilegiado de esa exigencia<sup>193</sup>, por su independencia frente al poder, frente a los intereses del Estado o de la política de éste, o frente a cualquier otro compromiso que no sea "la libertad de la razón"<sup>194</sup> como "poder de juzgar de un modo autónomo, es decir, libremente (según los principios de la inteligencia en general)"<sup>195</sup>. Pero la misma capacidad,

---

<sup>191</sup> Cfr. *Qué es Ilustración y Conflicto de las facultades*, donde Kant desarrolla su posición respecto de la sujeción a las directrices del poder soberano por parte de juristas, teólogos y médicos que, en cuanto funcionarios -en el cumplimiento de las obligaciones específicos de sus cargos- sirven a la política del Estado y se ven privados, por lo tanto, de voz o posición propia -independiente en relación con ella.

<sup>192</sup> Cfr H. Williams, 1983, p. 155.

<sup>193</sup> Cfr el "Artículo secreto" del *Tratado para la paz perpetua* que propone a los Estados atender las "máximas de los filósofos" sobre la "paz pública", y que termina: "Los filósofos son por naturaleza inaptos para banderías y propagandas de club; no son, por tanto, sospechosos de proselitismo". *Paz perpetua*, pp. 129-131 AK VIII [pp. 368 y 369] Vid sobre este punto igualmente Hannah Arendt, 1982, p. 40.

<sup>194</sup> *Conflicto de las Facultades* edic. cit. (1963) p. 23, AK VII pp. 19-20.

<sup>195</sup> *Ibidem*, p. 34, AK VII, 27, Cfr asimismo, pp. 35 y ss, AK 28 y ss. Refiriéndose a esta diferencia entre la Facultad de filosofía (que Kant califica irónicamente como "Facultad inferior") y las facultades "superiores" de Derecho, Teología y Medicina, cuyas enseñanzas se someten a códigos o reglamentos, escribe nuestro autor: "La clase de las facultades superiores (en cierto modo la derecha en el parlamento de la ciencia) defiende los estatutos del gobierno; sin embargo, en una Constitución tan libre como tiene que serlo la que defiende la verdad, no debe faltar un partido de oposición (la izquierda), que es la banca de la Facultad de Filosofía, porque sin el examen exacto y los severas objeciones de ésta, el gobierno no estaría satisfactoriamente

como derecho, se extiende -o debe extenderse- igualmente a todos<sup>196</sup> en el "uso público" de su razón; pues todo individuo puede y debe llegar a ser "capaz de pensar por sí mismo", lo que caracteriza a una época de Ilustración<sup>197</sup>, y así:

"El uso público de su razón le debe estar permitido a todo el mundo y esto es lo único que puede traer ilustración a los hombres"<sup>198</sup>.

El planteamiento que, bajo la advocación del mismo rótulo de "la publicidad", presenta Kant en *La paz perpetua* es bien distinto. El principio o condición de publicidad es aquí introducido como criterio de evaluación de la validez universal de los principios de acción del soberano, de su política o acción legislativa:

"Si en el derecho público prescindimos de toda "materia "(...) sólo nos quedará la "forma de la publicidad", cuya posibilidad está contenida en toda pretensión de derecho. (...) La capacidad de publicarse debe, pues, residir en toda pretensión de

---

informado de lo que podría serle útil o perjudicial". (p. 44, AK. 35).

<sup>196</sup> Véase, por ejemplo , *Qué es Ilustración* pp. 28 y 36 Ak VIII, pp. 37 y 41.

<sup>197</sup> *Ibidem*, pp. 25 y 34, AK pp. 35 y 40.

<sup>198</sup> *Ibid.* p. 28, Ak 37.

derecho (...) resulta que puede servir como un criterio *a priori* de dar razón para conocer en seguida como por un experimento, la verdad o falsedad de la pretensión citada.

Si prescindimos pues, de todo el contenido empírico que hay en el concepto del derecho político y del derecho de gentes -(...)- hallamos la proposición siguiente, que bien puede llamarse "formula trascendental" del derecho público: "Las acciones referentes al derecho de otros hombres son industas, si su máxima no admite publicidad<sup>199</sup>".

No se trata aquí, por tanto, de la libertad de expresión y crítica públicas, ni del uso público de la razón, necesarias para la articulación de la soberanía de los ciudadanos en la forma republicana del Estado, ni siquiera se trata de un deber de publicidad efectiva -o Transparencia- en la acción del poder político. Lo que la "fórmula trascendental" contiene es, por el contrario, un criterio *a priori* de la justicia de los principios políticos. El juicio de éstos desde aquélla es, por tanto, sobre su capacidad *a priori* de ser públicos, y así previo a la publicación efectiva de los mismos, es decir, a su conocimiento por "el público" y a la aceptación o no por éste- que haría esa publicación "compatible con las máximas

---

<sup>199</sup> Paz perpetua pp, 150-151 AK VIII, p. 381.

del que intenta la acción"<sup>200</sup>

El criterio presentado por Kant es, además, según sus propias palabras, *formal y negativo*<sup>201</sup>; por todo ello, tenemos razones suficientes para interpretar la posibilidad de publicidad que enuncia en términos de la aceptabilidad de los principios políticos por sus destinatarios en tanto sujetos de derecho- según la noción racional de éste-. Nos hallamos pues ante la reproducción de la idea de consentimiento racional o posible desde la consideración de

---

<sup>200</sup> *Paz perpetua, loc. cit.*

<sup>201</sup> *Ibid*, p.151, Ak 381-382. Kant insiste más adelante en que si bien la incapacidad de publicación de un principio político nos permite afirmar su "desacuerdo con la moral, (...) la conclusión inversa carece de validez; no puede decirse que las máximas compatibles con la publicidad son todas justas" (*Paz perpetua* p.156, Ak. p. 384-385). La contrapartida "afirmativa" que, en cambio, Kant propone vendría enunciada, según él mismo, en los siguientes términos: "Todas las máximas que necesiten la publicidad para conseguir lo que se proponen concuerdan, a la vez, con el derecho y la política reunidos" (*Ibid* p.158, Ak. 386).

No voy a entrar en la consideración detallada del significado de esta fórmula que Kant explica sucintamente observando que aquéllos principios que "sólo mediante la publicidad pueden alcanzar el fin que se proponen es porque concuerdan con el fin general del público: la felicidad; el problema propio de la política es ese: conseguir la felicidad del público, conseguir que todo el mundo esté contento con su suerte". (*Ibidem*).

Jürgen Habermas ha interpretado la dualidad de una y otra formulaciones relacionando cada una de ellas con dos momentos o "situaciones": la primera con la base o punto de partida de "una situación de derecho" en tanto "presupuesto de una política moral" (1986, p.145); la segunda cuando se plantea aún la necesidad de proporcionar esa "situación de derecho o justa" por la acción política del soberano.

Esta acción política requiere "intentar conseguir también influencia positiva sobre la voluntad" de los súbditos, y así, "la virtud política no puede ser indiferente a la felicidad" (*Ibidem*). Sobre este punto véase asimismo Howard Williams, 1983, p. 152. En todo caso lo que me importa destacar es que la remisión kantiana a la "felicidad" como "fin general del público" debe entenderse en términos de aceptación por parte de todos de las máximas políticas de que se trate, aceptación que debe entenderse, esta vez, en relación con "los fines particulares de todos" -y así nuestro autor continúa afirmando que "hemos prescindido de todas las condiciones empíricas de la felicidad como materia de la ley"- (*Paz perpetua* p.159, Ak.386) y cumplida la condición previa de "armonía con el derecho del público" (*Ibidem*).

cada uno (y de uno mismo) como sujeto de libertad y así como fin en sí mismo - desde el sentido de esta expresión concerniente a la teoría de la justicia - o según el derecho de la humanidad en cada individuo<sup>202</sup>.

Estamos, consiguientemente, y como ha sido hecho notar por algunos intérpretes<sup>203</sup>- no muy numerosos, por otro lado-, ante una nueva ocasión en que "el imperativo categórico de la universalización se traduce a la exterioridad de las normas jurídico-políticas"<sup>204</sup>. Y sabemos ya que esa traducción de la condición de validez universal para sujetos autónomos al ámbito de los principios de

---

<sup>202</sup> En el mismo lugar al que venimos remitiéndonos, escribe Kant "En efecto: una máxima que no puedo manifestar en alta voz, que ha de permanecer secreta so pena de hacer fracasar mi propósito; una máxima que no puedo reconocer públicamente sin provocar en el acto la posición de todos a mi proyecto; una máxima que, de ser conocida, suscitaría contra mí una enemistad necesaria y universal y, por tanto, cognoscible a priori; una máxima que tiene tales consecuencias las tiene forzosamente porque encierra una amenaza injusta al derecho de los demás. (*Paz perpetua* 151, Ak.381).

<sup>203</sup> Cfr. Willian J. Booth, 1986, pp.148 y 149; André Tosel, 1988, p.91; José Rubio Carracedo, 1988, p.63. También en este sentido G. Solari 1963, p.168. Para John Rawls, la condición de publicidad -que en su propia teoría se relaciona estrechamente con la de universalidad de los mismos "principios de justicia", aunque aquélla va más allá de ésta ya que "el seguimiento por todos de un principio es posible sin que este hecho sea ampliamente conocido o explícitamente reconocido" (1972, p.133, versión española, p.159)- se halla "claramente implícito en la doctrina kantiana del imperativo categórico" en tanto en cuanto ésta se formula en términos de nuestra acción como legisladores en un reino de fines y éste debe entenderse en Kant "como si fuera una comunidad (*commonwealth*) ética que tiene por constitución pública tales principios morales" (*Ibidem*).

<sup>204</sup> A. Tosel, *loc.cit.* Sobre esa relación véase también Hannah Arendt, 1982, p. 49.

libertad exterior es la Idea de la *voluntad universal*. Por eso se ha dicho que la fórmula kantiana de la publicidad contiene "un criterio que garantice la universalidad de la decisión adoptada y su cualidad de pertenencia a la voluntad general"<sup>205</sup>, o que "la publicidad reconduce todas las máximas inspiradoras de la acción del Estado a la idea del contrato original"<sup>206</sup>.

Y no puede ser de otra manera si "la fórmula trascendental de la publicidad" ha de ser un principio de la justicia de la política, lo que quiere decir una condición, recuérdese, negativa o limitadora, del acuerdo de la política "con la moral como teoría del derecho"<sup>207</sup> o -precisa Kant en este mismo punto- "no sólo como un principio "ético" perteneciente a la teoría de la virtud, sino como un principio "jurídico", relativo al derecho de los hombres"<sup>208</sup>.

---

<sup>205</sup> José Rubio Carracedo, *loc. cit*, p. 63.

<sup>206</sup> Tosel, *op cit*, p. 93.

<sup>207</sup> *Paz perpetua* p. 156, AK. 384.

<sup>208</sup> *Ibid* p. 151, Ak 381.

## **CAPITULO VII**

**TEORIA DE LA JUSTICIA, POLITICA E HISTORIA FILOSOFICA**

**Capítulo. VII. TEORÍA DE LA JUSTICIA, POLÍTICA E HISTORIA**  
**FILOSÓFICA**

**Primera Parte: Teoría y práctica del Republicanismo.**

1. La confrontación con el empirismo conservador
2. "El político moral"
3. Idealismo crítico y política prudente.
4. Los objetivos políticos del político moral.  
Sociedad jurídica, cultura, ilustración.
- 5 Estado y bienestar social.

**Segunda Parte. La historia humana desde el punto de**  
**vista filosófico o cosmopolita.**

1. El caos de las acciones humanas y el interés del historiador filosófico.
2. Finalidad de la naturaleza y acción humana.  
La conciencia ilustrada.
3. La Idea de Progreso. Su significado práctico.
4. La prioridad irreductible de los principios de  
la voluntad autónoma para la acción.



**Primera parte: TEORIA Y PRACTICA DEL REPUBLICANISMO.**

Aunque en los márgenes ya del objeto y planteamiento de la doctrina que constituye el tema de este trabajo -y que da título al mismo-, me ha parecido inexcusable aventurarme, finalmente, en la consideración kantiana de la política. Esta "incursión" se presenta ante todo modesta en sus pretensiones; y adelanto esta precaución porque, más aún que en la filosofía moral o en la *doctrina del derecho*, la *filosofía política* de Kant ha dado lugar a interpretaciones diversas y posiciones enfrentadas en cuanto a su definición, alcance y mérito (de ese "estado de la cuestión interpretativa" puede decirse que -como, por lo demás, ocurre en tantas ocasiones- sus motivos radican, tanto o más que en los rasgos de la propia obra kantiana, en la diversidad de las propias convicciones de los intérpretes sobre lo que deba ser el pensamiento filosófico de la política)<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Sirva esta consideración general para, por ejemplo, explicar que no sean tratadas aquí de forma expresa y detenida las tesis expuestas en las *Lecciones sobre la filosofía política de Kant*, de Hannah Arendt (impartidas en 1970 y publicadas en 1977). Tanto por su calidad filosófica cuanto por su originalidad de perspectiva y la difusión y eco obtenidos merecen una atención privilegiada desde cualquier trabajo centrado en la "filosofía política de Kant". Y, sin embargo, no es éste el caso aquí: primero, por las limitaciones de alcance de estas páginas -ya anticipadas-; segundo, porque Arendt, y ella misma lo explicita suficientemente, no se interesa tanto -o mejor, no lo hace en absoluto- por la filosofía de la política que el propio Kant presenta como reflexión desde, y a la luz de, su filosofía práctica de la moral y del derecho. Pues bien Arendt, de un lado, menosprecia estos momentos del pensamiento de Kant (algunos -*La Paz Perpetua*- como "ensoñaciones", otros por su "carácter de divertimento" -los escritos de filosofía de la historia- otros, en fin, tachados de construcciones pedantes y aburridas, indignas del genio de Kant -la *Metafísica de las costumbres*- cfr. 1982, pp. 7 y 8). De otro lado, y esto me parece más atendible, Arendt encuentra en otro ámbito de la obra de Kant (en la teoría del juicio estético) lo que ella entiende que debe ser el objeto y los fundamentos de la

Otro punto quiero avanzar como preámbulo: independientemente de la importancia o del valor que se otorgue al pensamiento de la política por Kant -y las opiniones en esto han sido todo los dispares que es posible concebir- la convicción que me sirve como punto de partida es que su mayor interés radica, y tanto en su caso como en el de tantos otros *filósofos*, no tanto en su tratamiento de cuestiones o "problemas" políticos determinados cuanto en su aproximación a la cuestión de la *política* en cuanto tal, y al pensamiento de la misma. Pienso, por tanto, que es acertada la opinión de Eric Weil, para quién también aquí el planteamiento kantiano supone una novedad en el conjunto de la filosofía moderna, cuyos más notables representantes "están atentos a los problemas políticos, y aún obsesionados por ellos, pero no tanto ante el problema de la política como tal problema para el filósofo"<sup>2</sup>. En el caso que nos ocupa, por el contrario:

"La metafísica y la moral existen, y la política se convierte en problema, porque la moral y, aunque sólo después de ésta, la metafísica de la naturaleza, no permiten ya evitar tal cuestión: ni una ni otra serían siquiera verdaderas, si no dieran respuesta a este

---

filosofía política. Por eso me parece que sus *Lecciones* son más importantes para el estudio de la filosofía política de Hannah Arendt que de la que Kant concibió y presentó como suya. Mi compañera Cristina Sánchez tendrá, por tanto, mucho más, y mejor, que decir al respecto en su prometedora tesis doctoral sobre la importante pensadora alemana.

<sup>2</sup> Weil, 1962, p.2.

problema que presentan e imponen al filósofo. No es la reflexión política la que determina la filosofía kantiana sobre ella, es ésta filosofía la que conduce, no a los problemas políticos, sino al problema de la política"<sup>3</sup>.

La afirmación contenida en *Acerca de un derecho a mentir por filantropía*, y recogida más arriba, "el Derecho no tiene nunca que adecuarse a la Política, sino siempre la Política al Derecho"<sup>4</sup>, puede retomarse como punto de partida adecuado para esta exposición. En uno de sus escritos esenciales para nuestro objeto, Kant había también escrito:

"No puede haber, por tanto, disputa entre la política, como aplicación de la doctrina del derecho, y la moral, que es la teoría de esa doctrina".<sup>5</sup>

La cuestión de la política es cuestión privilegiada en el ámbito de la relación entre teoría y práctica y ésta última es, a su vez, el núcleo filosófico de aquélla. El escrito de 1.793, como se sabe dedicado al desarrollo de la relación mencionada en los "territorios" de la razón práctica, anticipa ya en sus primeras líneas la concepción de la teoría como conjunto de reglas o principios

---

<sup>3</sup> *Ibídem*, p.3.

<sup>4</sup> *Supra*.Cap. VI § 5.

<sup>5</sup> *Paz Perpetua*, Apéndice I., p. 133, Ak. VIII, p. 370.

*prácticos*, en tanto pensados como *universales*; siendo las condiciones que la experiencia les presenta, condiciones de su "aplicación" o "ejecución" y no de su misma validez como principios o *leyes*<sup>6</sup>. Esto nos permite reafirmar la concepción de la *doctrina del derecho* -*doctrina moral*, o práctico-racional, del derecho- como la *Teoría* de la que la política debe constituirse como *praxis*, o práctica, desde la razón; es decir, no como acción fundada primordialmente en reglas empíricas orientadas a su éxito o realización en la naturaleza, sino como "realización de un fin pensada como el cumplimiento" de aquellos principios universales<sup>7</sup>.

Esta concepción de lo que deba entenderse por *praxis* pone ante nuestros ojos, en la misma presentación de los conceptos kantianos, la dependencia absoluta de la acción práctica racional respecto de la teoría -de los principios universales de la razón- "cuya relación con su objeto es", escribe Philonenko, "la *praxis* misma"<sup>8</sup>.

---

<sup>6</sup> *Teoría y práctica*, pp. 3 y 6, Ak VIII pp. 275 y 277. Igualmente *Paz Perpetua*, p. 133, Ak. VIII, 370.

<sup>7</sup> *Teoría y práctica*, p. 3, Ak. 275.

<sup>8</sup> Alexis Philonenko, 1976, p.20.

Y si ésto es afirmado por Kant con carácter general para toda "práctica" <sup>9</sup>, en el ámbito que nos interesa, se produce aún una radicalización o salto cualitativo al encontrarnos en "una teoría fundada sobre el concepto del deber"<sup>10</sup>. Nos hallamos, en el objeto que nos ocupa, en "el ámbito moral" (el del "deber de la virtud o del derecho"), en la teoría como *filosofía práctica* ( o "teoría de las costumbres" cuyos "principios son práctico-morales"<sup>11</sup>) y que debe ser, recuérdese fundamentalmente distinguida de la *filosofía teórica* - cuyas reglas "conciernen tan sólo a la posibilidad de las cosas según conceptos de la naturaleza"<sup>12</sup>-.

Pues bien, es en este terreno en el que el desdén del valor de la teoría para la práctica es calificado por Kant como "escándalo de la filosofía"; pues dicha actitud

---

<sup>9</sup> Es bien conocida su afirmación de que en el campo de las ciencias -tales como la medicina, la mecánica general o la balística- los problemas que surgen a la hora de su aplicación práctica, se deben, no a un exceso de teoría sino, por el contrario, a un defecto de la misma: "cuando la teoría sirve de poco para la práctica, esto no se debe achacar a la teoría, sino precisamente al hecho de que no había bastante teoría". (*Teoría y práctica*, pp.4-5, Ak.275 y 276).

<sup>10</sup> *Ibíd*, p.6, Ak. 277.

<sup>11</sup> K.U., *Introducción*, pp. 70 y 71, Ak V, pp. 172 y 173, *cfr. supra*.

<sup>12</sup> *Ibíd*. p.70, Ak.172. Este recordatorio del emplazamiento de nuestro objeto, insistentemente sostenido tanto en *Teoría y práctica*, como en *La Paz perpetua* y la *Rechtslehre*, debe, ulteriormente, servir para insistir en un distanciamiento de las tesis de Hannah Arendt quien, en consonancia con su posición general, separa juicio y acción de voluntad, razón práctica -únicamente atinente "al individuo qua individuo"- y, al situar la política de Kant en la doctrina del juicio estético, la distancia de la filosofía práctica, o práctico- moral, como actividad -si bien no cognitiva o especulativa- contemplativa o propia del espectador. *Cfr.* 1982, p. 61; frente a las tesis de Arendt en este punto, *vid.* Robert J. Dostal, 1984, pp. 729-730.

significa, en nuestro ámbito, la pretensión de:

"Reformar por medio de la experiencia a la razón misma, precisamente allí donde ésta sitúa su más alto honor; pretendiendo además que en las tinieblas de la sabiduría con ojos de topo apegados a la experiencia, se puede ver más lejos y con mayor seguridad que con los ojos asignados a un ser que fue hecho para mantenerse erguido y contemplar el cielo"<sup>13</sup>.

Sabemos ya, a estas alturas, lo suficiente sobre las razones, de fondo para la filosofía práctica de Kant, que justifican esta particularidad radical en ella de la relación que comento. El fundamento de la validez de la teoría -de sus principios universales- radica aquí en su mismo carácter de teoría de la razón pura práctica, es decir, de principios autónomamente legislados por nuestra propia voluntad, y no en su ajustamiento a la experiencia en forma de "resultados" o de adecuación a un fin externo a la teoría misma. Por eso esta última es calificada por Kant como *subsistente por sí misma* y por eso aquí puede repetirse una vez más que "el valor de la práctica depende por completo de su conformidad con la teoría subyacente"<sup>14</sup>. De todo ello puede seguirse la conclusión ya anticipada: no puede haber disputa entre la teoría moral del derecho y la política, que es la práctica de la misma. Lo cual quiere

---

<sup>13</sup> Teoría y práctica, p. 6, Ak. 277.

<sup>14</sup> *Ibidem*.

decir que, en la deducción filosófica, la correspondencia externa entre política conforme a derecho y leyes de libertad es *a priori* e incondicional. Lo que no evita, en términos de George Kelly, que "en la historia debamos enfrentarnos con el paso desde una naturaleza súbitamente demasiado humana al control de la justicia en forma de instituciones políticas"<sup>15</sup>. Por eso precisa el propio Kant:

"No hay, pues, objetivamente -en la teoría- oposición alguna entre la moral y la política. Pero sí la hay, subjetivamente, por la inclinación egoísta de los hombres(...)" <sup>16</sup>.

La inmediatez de la relación arriba señalada, producida en el terreno del deber ser, debe dejar paso a mediaciones que la hacen más compleja cuando nos situamos, no ante una coyuntura histórica particular, o ante un rasgo contingente de los hombres como seres sensibles, sino ante los caracteres definitorios del hombre y de su humanidad: la libertad del arbitrio (*Willkür*) del individuo empírico y la *insociable sociabilidad* que sintetiza la índole de la relación mutua entre los seres humanos. Recuérdese, y esto ha sido en su mayor parte ya establecido, "el hombre es un animal que necesita de un señor". Y estos rasgos, que son decisivamente definitorios de la humanidad -tanto como lo

---

<sup>15</sup> G.A.Kelly, 1985, p.520.

<sup>16</sup> *Paz perpetua* p. 148, Ak. 379.

es la *personalidad*-, presentan a ésta como proceso en el tiempo, configurador de cualquier realidad sensible, es decir, como *historia*.

Huelga ahora extenderse -ya hice más arriba las necesarias referencias-<sup>17</sup> acerca de hasta qué punto Kant prescinde de tintas amables al describir "lo absurdo de las *disposiciones naturales* en el hombre"<sup>18</sup>, y hasta qué punto es esa su misma naturaleza la que determina que su relación con los de su especie pueda pintarse en términos de "los tormentos inventados por él mismo, o por su propia especie, mediante la presión de la dominación, la barbarie de la guerra, etc."<sup>19</sup>.

También la cultura, la "cultura de la habilidad", por la que aquellas disposiciones se desarrollan en la historia de la especie, se desarrolla necesariamente en el terreno propicio para ella de la *desigualdad* y de la *guerra*: la presentación kantiana del progreso de la cultura en la sociedad humana no tiene nada que envidiar -aún con perspectivas y corolarios diferentes- a la del Rousseau de

---

<sup>17</sup> *Supra*. Cap. IV, § 2.

<sup>18</sup> *K.U.* §. 83, p. 347, *Ak.* V, p. 430.

<sup>19</sup> *Ibidem*.



los *Discourses*; así aquélla es producto de una minoría satisfecha en sus necesidades por:

"Una mayoría mantenida en un estado de opresión, de trabajo amargo y de goce escaso(...) [y su progreso hace aún] crecer los males (...) en ambos lados con igual fuerza; en uno, por la opresión extraña; en el otro, por la interior insaciabilidad"<sup>20</sup>.

En fin, en la faceta de la condición e historia humana que más precisamente interesa aquí, la de la ordenación de la coexistencia entre individuos en el marco de sociedades políticas o Estados, las tesis de Kant, reiteradas e inequívocas, nos son ya conocidas: el Estado -el derecho coactivo público que lo caracteriza- no se produce a partir de la conciencia del deber ser, de los deberes de justicia, presidiendo la acción de los seres humanos razonables, sino que surge como sometimiento o doblegamiento de éstos por la violencia del poderoso, del señor capaz de imponerse como instancia única de sujeción coactiva de las voluntades empíricas. El Estado "no es creado por personas que se autogobiernan" y buscan garantizar legalmente sus relaciones externas, sino, más bien, "por la necesidad de seguridad" más elemental que "permitirá a la larga, la existencia de personas capaces de autogobernarse"<sup>21</sup>. En términos bien conocidos del propio Kant:

---

<sup>20</sup> *Ibíd.* pp. 348-349, Ak. 432-433.

<sup>21</sup> George A. Kelly, 1985, p. 522.

"No es seguramente la moralidad la causa de esa conducta como, asimismo, no es seguramente la moralidad interior la que ha de producir una buena constitución, sino más bien ésta la que podrá contribuir a educar moralmente a un pueblo"<sup>22</sup>.

El Estado, como el Derecho, proviene de motivos radicalmente patológicos y "media temporalmente entre 'lo peor' y 'lo mejor'"<sup>23</sup>, posibilitando el establecimiento de condiciones para el desarrollo de las capacidades que hemos llamado "cultura"; pero acaba de mencionarse en qué sentido, tan alejado del deber ser moral, es concebida ésta. De nuevo, el aspecto bajo el que ahora quiero destacar ambos conceptos -Estado y cultura- es iluminado por la formulación de la *Crítica del Juicio*:

"Aquella constitución de las relaciones de los hombres unos con otros, que permite oponer en un todo, llamado *sociedad civil*, una fuerza legal a los abusos de la libertad, que están en recíproco antagonismo, pues sólo en esa constitución puede darse el más alto desarrollo de las disposiciones naturales"<sup>24</sup>.

Lo que con todo esto -que ya nos era conocido- quiero ilustrar, es la cuestión de la importantísima complejidad

---

<sup>22</sup> Paz perpetua pp. 125-126, Ak. 367.

<sup>23</sup> G. Kelly, loc. cit.

<sup>24</sup> K.U. p. 349, Ak. 432.

que es necesario introducir en la relación entre la teoría -del derecho- y la práctica -la política- que se nos presenta cuando bajamos la vista desde el horizonte de los principios del deber ser de la razón a las condiciones empíricas de las relaciones entre individuos sensibles -humanos-, complejidad que da lugar a la especificidad de la acción política y a la reflexión o filosofía de ésta. Así, en ninguna otra obra como en la de 1795, precisamente aquélla en que más detenida y categóricamente insiste Kant en el deber y la posibilidad de armonizar la política con la idea moral de justicia, se plantea en términos más drásticos el vertiginoso abismo que las separa: son las propias "tendencias egoístas", móviles patológicos o de la Naturaleza, los que contribuyen decisivamente a la realización de la tarea de la política:

"El resultado, para la razón, es el mismo que si esas tendencias no existieran, y el hombre, aún siendo moralmente malo, queda obligado a ser un buen ciudadano. El problema del establecimiento de un Estado tiene siempre solución(...) aún cuando se trate de un pueblo de demonios; basta con que éstos posean entendimiento"<sup>25</sup>.

Así pues, en las mismas líneas en que se negaba "la disputa entre teoría racional del derecho y política" se reconoce que la proposición "la mejor política es la honra-

---

<sup>25</sup> Paz perpetua pp. 125-126, Ak. 366.

dez" es, como teoría, "mil veces contradicha por la práctica"<sup>26</sup>. Por eso podemos recordar aquí el núcleo del planteamiento del problema del derecho estricto -empírico- constitutivo de la sociedad civil, como "el más difícil y el que más tardíamente resolverá la especie humana" tal como era formulado en 1784: se trataba de que el primer paso en ese proceso "constitucional" sólo podía venir dado por la fuerza coactiva de un poder, ejercida sobre los arbitrios individuales, y de que ese titular del poder coactivo (de legislar) es, sin embargo, también *humano*<sup>27</sup>. Pues bien, Kant retoma el mismo planteamiento en 1795, en el mismo lugar central de su reflexión sobre la política como práctica de la teoría del derecho:

"En la realización de esta idea [la de "la constitución legal según principios de libertad"] -en la práctica- el estado legal ha de empezar por la violencia, sobre cuya coacción se funda después el derecho público. Además, no es posible contar con la conciencia moral del legislador y creer que éste, después de haber reunido en un pueblo a la salvaje multitud, va a dejarle el cuidado de instituir una constitución jurídica conforme a la voluntad común. Todo esto nos permite vaticinar con seguridad que

---

<sup>26</sup> *Ibíd.* p. 134, Ak. 370.

<sup>27</sup> *Idea de una historia universal*(...) pp. 50 y 51, Ak. VIII, p.23.

entre la idea o teoría, y la realidad, o experiencia, habrá notables diferencias"<sup>28</sup>.

Si, como señala Karl Jaspers, "el hombre, para Kant, no comienza como lo que es, sino que debe convertirse en lo que debe ser", su reflexión política, que es por ello una verdadera filosofía política por pensar al hombre en el mundo, "rechazando todas las utopías y todas las ideologías, busca pensar lo que es posible y lo que es justo en la situación humana"<sup>29</sup>

La política se encuentra, así, en la difícil encrucijada de la teoría y la práctica; entre las exigencias a priori del imperativo de justicia y los requerimientos empíricos de la acción efectivamente configuradora de realidades sociales. La filosofía de la praxis política es actividad de la razón movida por el interés, decía Jaspers, por lo justo y por lo posible. Determinada por las leyes de libertad, de las que -como primer principio de toda la reflexión práctica- el ser humano sujeto de autonomía no puede prescindir, salvo menoscabo de su misma razón, y por la necesidad de pensar cómo los principios de la constitución republicana -las exigencias del imperativo de justicia- pueden ser llevados a cabo en un contexto histórico configurado por el juego irracional y antagónico de las inclinaciones (por la gue-

---

<sup>28</sup> Paz perpetua, p. 135, Ak. 371.

<sup>29</sup> 1957, pp. 328-329.

rra);<sup>30</sup>. La política es tanto aplicación o *praxis* de la teoría moral (práctico-racional) del derecho, como actividad de poder configuradora coactivamente de un orden empírico<sup>31</sup>.

---

<sup>30</sup> Cfr, entre otros, los comentarios al respecto de Pierre Hassner, 1962, pp.81,82; George Kelly, 1969, p. 148 y 1985, pp. 513 y ss. y Jürgen Habermas, 1986, pp. 141 y 142.

<sup>31</sup> Luis Martínez de Velasco utiliza los términos "filosofía de la *praxis*" -para referirse al "discurso político directamente conectado con el imperativo categórico"- y "concepción política prudente" -presidida por la "categoría de *posibilidad*"- (1989, pp. 190-191). Una y otra expresiones son perfectamente adecuadas para referirse a los dos tipos de vectores que coinciden en la filosofía kantiana de la política. No puedo compartir, sin embargo, la visión de este autor que parece presentar uno y otro como dos formas y territorios radical y estancamente separados del pensamiento político de Kant, dada su exclusiva y expresa atención a la segunda posibilidad de reflexión política, que deja de lado, u olvida, casi absolutamente la primera. En todo caso, el propio Martínez de Velasco escribe, en el preámbulo del citado trabajo, que no cabe justificar esa separación tajante "mediante la distinción entre el hombre como *noúmeno*, sobre el que recae la prescripción del respeto absoluto, y el hombre como *fenómeno*, condenado a soportar toda la negatividad de la historia, puesto que, como sabemos, toda la concepción ética de Kant se dirige justamente a la demolición del carácter absoluto de la mencionada distinción". (*ibíd*, p.189).

## 1. LA CONFRONTACION CON EL EMPIRISMO CONSERVADOR.

De los dos tipos de exigencias o razones que se encuentran en la acción política según el deber ser, las primeras han de ser iniciales o fundamentales en el orden de la razón pura práctica; éstas mismas - las exigencias *a priori* de la justicia - son además, las que la práctica y el discurso de la política postergan, olvidan o niegan desde los "requerimientos de la práctica", de las constricciones de la realidad y la lógica del poder eficaz; no es de extrañar, pues, que Kant ponga en el recordatorio de los derechos de la razón práctica un mayor énfasis y empeño crítico.

"La *República* de Platón se ha hecho proverbial como supuesto ejemplo sorprendente de perfección soñada, la cual sólo puede asentarse en el cerebro de un pensador ocioso. Brucker cree ridícula la afirmación del filósofo según la cual nunca regirá bien un príncipe que no participe de las ideas. De todas formas, en vez de dejar a un lado como inútil este pensamiento con el mísero y contraproducente pretexto de ser impracticable, sería más oportuno tenerlo más en cuenta e iluminarlo (...) con nuevos esfuerzos. (...) Nada hay más pernicioso e indigno de un filósofo que la plebeya apelación a una presunta experiencia contradictoria (...)"<sup>32</sup>.

---

<sup>32</sup> K.R.V. A 316-B 372-373, edic. cit., pp. 311-312.

El núcleo del pensamiento que subyace a éste famoso texto de la primera *Crítica* no es sino continuado, desarrollado, y reafirmado, en las declaraciones ya traídas a colación, de las obras de 1793 y 1795, según las cuales la política es la "aplicación" o "práctica" de "la teoría del derecho" y que en la filosofía práctica "el valor de la práctica depende en su totalidad de su acuerdo con la teoría".

A refutar la tesis contraria, la que sostuvo y sostiene la inutilidad, y aún el peligro, de la teoría para el "buen gobierno", es a lo que Kant dedica el escrito de 1793 y, con acentos de radicalidad y apasionamiento pocas veces igualados en su obra, los *Apéndices al Tratado para la paz perpetua*.

Empirismo conservador y "maquiavelismo" son los contrincantes a los que, en cierta medida reunidos sin otra justificación expresa, o insuficientemente distinguidos, Kant se enfrenta en su concepción de la política. Las dos posiciones comparten una misma desconfianza ante el valor que, para la política, puedan tener las teorías de la razón desplegadas, además, en términos de deber ser categórico y universal.

Las primeras -a las que se han aplicado los rótulos de empirismo conservador o "historicista", siempre equívocos- tienen su mejor y más influyente expresión, como es sabido,



en las *Reflexiones sobre la Revolución Francesa*, de Edmund Burke de cuya inmediata acogida en Alemania es buena muestra la obra de Friedrich von Gentz. Como es bien sabido, el valor insustituible y la complejidad de la "constitución real", "histórica", para la comprensión y buena conducción de la vida social -para la política- es el baluarte que Burke y sus seguidores oponen a las ingenuas, pero peligrosas, pretensiones transformadoras de "la razón" que los "ideólogos" de "la Revolución" por antonomasia enarbolan en forma de principios o derechos universales, a los que las nuevas "constituciones de la razón" deben dar eficacia inmediata. "La compleja verdad" de la historia real que ha configurado la intrincada "configuración de las sociedades políticas existentes" es contrapuesta por el autor inglés a la falsa simplicidad unilateral de las construcciones racionalistas inhábiles para la comprensión de los asuntos públicos y potencialmente destructoras de su buena marcha<sup>33</sup>.

En Alemania, el notable Achenwall opone a la verdad abstracta -que es potencial falsedad en el ámbito de "lo concreto"- de las teorías políticas racionalistas al modo de la República platónica, una concepción del arte, o prudencia, de la política del Estado (*Staatsklugheit*), en la que la teoría tiene como objetivo -y en ello radica su

---

<sup>33</sup> Edmund Burke, *Reflexions on the French Revolution*, ed. de Conor Cruise O'Brien, Penguin, Harmondsworth, 1969. Edición española, *Reflexiones sobre la Revolución Francesa*, Trad. y Prólogo de Enrique Tierno Galván, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1978.

valor- "la comprensión o ilustración de la práctica sin pretender jamás derivar lo concreto de lo abstracto"<sup>34</sup>.

En fin, Philonenko recurre a la aportación de Rehberg y sus *Investigaciones* sobre la Revolución francesa como muestra de la influencia conjunta de Burke y Achenwall en la política alemana posrevolucionaria. El contraste entre "la constitución de la sociedad civil y la idea de lo que ésta debería ser, según principios de la razón", se traduce para Rehberg, ante todo, en las nefastas consecuencias que una teoría así concebida tiene para la práctica <sup>35</sup> y que los "errores" y los horrores de la Revolución -y el mismo y abominable hecho revolucionario- manifiestan suficientemente.

No es, por supuesto, la atención a la experiencia, sino su entronizamiento como única fuente de legitimidad, lo que Kant critica de estas posturas. La apelación a los hechos por esos "políticos" que, ufanos de su realismo, dejan de lado "la idea" atiende a:

"Cómo estaban dispuestas las constituciones que hasta hoy se han mantenido mejor, aunque la mayor parte eran o son contrarias al derecho" <sup>36</sup>.

---

<sup>34</sup> Cfr. Alexis Philonenko, 1976, pp. 12-14.

<sup>35</sup> Philonenko, *ibíd*, pp. 15-16.

<sup>36</sup> *Paz perpetua*, p. 140, Ak. 374.

No sólo estos proponentes del gobierno de la experiencia política cierran sus oídos a la voz de la razón en su uso práctico. Kant, el más profundo defensor de los derechos de los hombres cuya reivindicación anima la teoría y la práctica de la Revolución francesa, a la que nuestro autor saluda como "el hecho de nuestro tiempo que revela la tendencia moral del género humano"<sup>37</sup>, juzga también aquellas doctrinas por sus consecuencias: la consagración operada por ellos de las constituciones sociales vigentes impide por sí misma el progreso "en la situación del bienestar y el derecho de los hombres" y, lo que es más grave, actúa contra la posibilidad de éstos de pensar por su propia razón -"haciéndoles contentarse con el *statu quo*"- en la transformación de aquéllos y "habituándolos a preferir siempre aquella situación pasiva antes que el peligroso trance de buscar una mejor"<sup>38</sup>.

"Los políticos que sostienen que la naturaleza humana no es capaz de realizar el bien prescrito por la idea de la razón, son los que, en realidad, perpetúan la injuria a la injusticia y hacen imposible toda mejora o progreso"<sup>39</sup>.

---

<sup>37</sup> *Si progreso...* p.105. *Conflicto de las Facultades*, Ak.VII p.85.

<sup>38</sup> *Teoría y práctica*, pp. 48-49, Ak. 305-306.

<sup>39</sup> *Paz perpetua*, pp. 138-139, Ak. 373.

El "maquiavelismo político" -en el sentido clásico ya acuñado de este término, simplificador del conjunto de las concepciones políticas del florentino-<sup>40</sup> comparte con las posiciones antes aludidas el menosprecio por una teoría racional o "moral" del derecho ajena o previa a la práctica política como fundamento y marco de ésta. Desde esta perspectiva -que es comprensiblemente la de los "políticos del poder", la de los príncipes y sus gabinetes, se sostiene que la naturaleza de los hombres<sup>41</sup>, la índole de sus relaciones en el Estado y de los Estados entre sí, son tales que no cabe pensar en el éxito -y el éxito es el parámetro primero y fundamental del juicio de la acción política- de la práctica que, ignorando aquel contexto, tenga como base una ilusoria y bienintencionada idea de los hombres tal y como deben ser según su "posibilidad moral". La existencia, conservación y bien de la sociedad política, república o Estado, objetivos esenciales de la política, proporcionan a ésta su racionalidad propia y primera, establecida por el fundamento mismo de su ser; y es esa "razón de la política" la que atribuye a la fuerza y a la astucia la autoridad y supremacía, el origen y lazo común de todo derecho<sup>42</sup>.

---

<sup>40</sup> Véase Rafael del Aguila Tejerina, "Maquiavelo y la teoría política renacentista", en *Historia de la Teoría Política*, Vol. II, edición a cargo de Fernando Vallespín, Madrid, Alianza Editorial, 1990.

<sup>41</sup> *Paz perpetua*, p. 135, Ak. 371.

<sup>42</sup> *Ibidem*, p.143, Ak. 376.

Ahora bien, estos "prácticos del poder", cuyo propio interés se confunde con el del Estado<sup>43</sup>, no pueden ya mostrar ostensiblemente sus máximas y su desdén por el principio del derecho y, como moralistas políticos, inventan una "moral *ad hoc*, favorable a las exigencias del hombre de Estado"<sup>44</sup>. Desde la perspectiva kantiana, en fin:

"El moralista político subordina los principios al fin que se propone (...) y, por tanto, hace vanos e inútiles sus propósitos de conciliar la moral con la política"<sup>45</sup>.

Sin embargo, lo que une decisivamente a las dos posiciones citadas a los ojos de Kant es lo que las opone como antítesis a los "moralistas despóticos" : si éstos, en expresión de André Tosel, "violán la naturaleza", aquéllos "violán el derecho"<sup>46</sup>. Y esta "violación" del derecho significa lo más grave que puede pensarse a la luz del pensador de la razón práctica, pues la negación del imperativo de la libertad subyace al desprecio de los "principios racionales del derecho" en nombre del realismo político:

---

<sup>43</sup> *Ibíd.* p. 139, Ak. 373.

<sup>44</sup> *Ibíd.* p. 137, Ak. 372.

<sup>45</sup> *Ibíd.* p. 137, Ak. 372

<sup>46</sup> 1988, p. 21.

"Desde luego, si no hay libertad ni ley moral fundada en la libertad; si todo lo que ocurre y puede ocurrir es simple mecanismo natural, entonces la política - arte de utilizar ese mecanismo como medio de gobernar a los hombres- es la única sabiduría práctica, y el concepto de derecho es un pensamiento vano"<sup>47</sup>.

El núcleo de esas posiciones, desde el interés y la perspectiva en que nos hallamos, es su concepción unilateral del derecho público como coacción y su emplazamiento instrumental en relación exclusiva a los fines del poder político. Olvidando el componente práctico-racional (moral) que el concepto de derecho posee desde la teoría kantiana, "lo que ellos defienden no es el derecho, sino la fuerza"<sup>48</sup>. El derecho es, para ellos únicamente regulación heterónoma de las conductas de seres humanos movidos por intereses de sus arbitrios empíricos -por móviles egoístas, en conflicto mutuo-. Los comportamientos individuales son contemplados desde este único punto de vista y desde la necesidad de hacer posible su coexistencia empírica en una "sociedad civil".

La razón de ser del derecho, de la acción política del legislador positivo, se reduce, pues, a su sola función técnica o instrumental. Es la suya, "una doctrina inmoral

---

<sup>47</sup> Paz perpetua, p. 136, Ak. 372.

<sup>48</sup> Paz perpetua, p. 143, Ak. 376.

de la habilidad"<sup>49</sup>, su pretendida ciencia práctica no va más allá de "la técnica de los negocios" apoyada por el "poder de dominación"<sup>50</sup>.

Tal carácter técnico, o instrumental, se configura hacia los fines instrumentales de la política: el mantenimiento y engrandecimiento del Estado (que coincide con los del propio poder) al que están dispuestos a sacrificar el pueblo, y, si es posible, al mundo entero<sup>51</sup>. No ignora Kant que "el engrandecimiento del poder" es el valor por excelencia de esa lógica política, es decir, el "timbre del honor político"<sup>52</sup>.

La doctrina del "moralista político" deja, pues, a un lado, todo aquello que Kant engloba bajo la denominación del *problema moral* del derecho y la política. Prescinde de cualquier razón o reflexión basadas en la consideración del individuo humano como sujeto de razón pura práctica, esto es, de autonomía (o, lo que es lo mismo, de su consideración moral), para tener únicamente presente su condición de sujeto de necesidades naturales (en el sentido a que se refiere la expresión kantiana de "patológicas") o, en tanto poseedor de razón práctica, como sujeto de fines de seguridad y bienestar. Por eso la expresión más arriba

---

<sup>49</sup> *Ibídem*, p. 142, Ak. 375.

<sup>50</sup> *Ibíd.* p. 129, Ak. 373.

<sup>51</sup> *Ibíd.*

<sup>52</sup> *Ibídem*, pp. 141-142 y 108, Ak. 375 y 354.

citada, que pone como condición de la visión que el moralista político tiene de la política la de que "no hay libertad... y todo lo que ocurre y puede ocurrir es simple mecanismo natural", o la referencia a las alusiones por aquéllos a "los mecanismos naturales de las masas"<sup>53</sup>.

La negación de cualquier otro *deber ser* que no sea ese de carácter técnico, orientado hacia fines "*políticos*" y que pueda y deba ser eficaz en la existencia -fenoménica- de la sociedad civil, radica en aquélla concepción unilateral, pesimista y miope de la naturaleza del hombre, movido sólo por fines de su arbitrio empírico y privado de "ese fondo de disposiciones divinas" cuyo pensamiento, y sólo él, provoca "ese sagrado estremecimiento ante la grandeza y sublimidad de su verdadero destino"<sup>54</sup>.

Al aborrecimiento que este tipo de premisas provoca en él, Kant añade una vez más su argumento referido al efecto práctico -el efecto confirmador del mal que señalan- que provocan (casi contemporáneamente, en *la Religión en los límites de la mera razón*, Kant insistía en el contraargumento contra la negación de libertad al pueblo en nombre de la "inmadurez" de éste para disfrutarla, negación que se autoconfirma al producir ella misma esa misma

---

<sup>53</sup> *Paz perpetua* p. 146, Ak. 378.

<sup>54</sup> *Teoría y práctica*, p. 23, Ak. 287-288.



inmadurez)<sup>55</sup>.

"No merecen ser oídos; sus teorías provocan precisamente los males que ellos señalan; ellos rebajan a los hombres con los demás animales a la consideración de máquinas vivientes, para las cuales la conciencia es un suplicio más, porque conociendo que son esclavos júzganse a sí mismos como las más miserables de las criaturas del mundo"<sup>56</sup>.

---

<sup>55</sup>

"Según este supuesto la libertad nunca tendrá lugar; pues no se puede madurar para ella, si no se ha sido antes puesto en libertad (hay que ser libre para poder servirse convenientemente de las propias fuerzas en la libertad). (...) No se madura jamás para la Razón si no es por medio de los propios intentos (que uno ha de ser libre para poder hacer)". La continuación de este texto, aún larga, debe ser también traída a colación por los considerables "matices" y condiciones que añade: "No tengo nada en contra de que quienes tienen el poder en sus manos, forzados por las circunstancias, aplacen aún lejos, muy lejos, la rotura de estas tres cadenas. Pero erigir en principio el que en general la libertad no vale para aquellos que les están sometidos, y que se está autorizado a apartarlos siempre de ella, es una usurpación de las regalías de la divinidad misma, que creó al hombre para la libertad. Desde luego, dominar en el Estado, en la casa y en la Iglesia es más cómodo si se puede hacer prevalecer un principio tal. Pero ¿es también más justo? (Religión, pp. 234-235, Ak. VI, p. 188 nota).

<sup>56</sup>

*Paz perpetua*, p. 146, Ak. 378.

## 2. "EL POLITICO MORAL "

A semejantes oscuras perspectivas, Kant opone su concepción de la acción política en el modelo del *político moral*, que no deja de ser político, y esto debe de recordarse, que no es simplemente moralista "o moralista despótico"<sup>57</sup> pero que busca conformar la política "al derecho natural tal como la idea de la razón nos lo presenta ante los ojos"<sup>58</sup>, es decir, "unir el concepto del derecho a la política y hasta elevarlo a la altura de condición limitativa" de ésta; por lo cual necesariamente considera "los principios de la prudencia política como compatibles con la moral"<sup>59</sup>.

La utilización en éstas líneas de los términos "derecho" y "moral" me aconseja precisar -a riesgo de repetirme en lo que ya he recalcado más que suficientemente en los capítulos anteriores- que el concepto adecuado aquí es, una vez más, el de *justicia*. No se trata en efecto, del derecho como simple orden jurídico positivo (o de legislación empírica), como el propio Kant se encarga de subrayar, tanto en las expresiones que utiliza como en sus críticas despectivas al "espíritu leguleyesco", únicamente preocupado por el respeto al derecho simplemente legislado

---

<sup>57</sup> *Víd. Infra.*

<sup>58</sup> *Paz perpetua* p. 137, Ak. 373.

<sup>59</sup> *Ibídem*, p. 136, Ak. 372.

o estatutario<sup>60</sup>. Pero tampoco debe entenderse ese fundamento y límite de la política como "moral", en su "capítulo" de "deberes de benevolencia" o "amor a los hombres" con los que la política "armoniza fácilmente pues no le importa sacrificar el derecho del hombre en aras de algo superior"<sup>61</sup>.

La reivindicación kantiana de la *primacía de la justicia*, o del *derecho de los hombres*, propia de la política moral, se hace radicar expresamente por nuestro autor en el sistema mismo de la filosofía práctica y en su coherencia como pensamiento del deber ser de la acción de los hombres como seres, aún imperfecta o limitadamente, racionales y capaces de legislar autónomamente leyes de libertad<sup>62</sup>. De ahí que, y coherentemente con la fundamentación por nuestro autor de los principios de la acción individual, la razón práctica:

---

<sup>60</sup> "El jurista, que no es filósofo al mismo tiempo -ni en cuanto a la moralidad- siente una irresistible inclinación, muy propia de su empleo, a aplicar las leyes vigentes, sin investigar si estas leyes no serían acaso susceptibles de algún perfeccionamiento (...). (*Ibid.* p. 130, Ak. 369). Y, hablando de los moralistas políticos: "(...) si, provistos de esos pobres conceptos se acercan al derecho político y de gentes para estudiar lo que la razón prescribe, lo harán de seguro con su menguado espíritu leguleyesco, siguiendo su habitual proceder -el de un mecanismo de leyes coactivas y despóticas-. (*Ibid.* 139-140, AK, 374).

<sup>61</sup> *Ibid.* pp. 157-158, Ak. 385-386.

<sup>62</sup> Víd. en este sentido, Hassner 1962, p. 97; Weil, 1962, pp. 11-13; G. Kelly, 1969, p. 518; Vlachos, 1960, p. 290.

"[Debe comenzar por] el principio formal, esto es, el principio fundado sobre la libertad, en la relación exterior [y no] por el principio material, esto es, por el fin y objeto de la voluntad.(...) Pues [aquél] es un principio de derecho y posee una necesidad absoluta e incondicionada. [En tanto el segundo responde] a un problema técnico; el del político moral es un problema moral"<sup>63</sup>.

Y el principio moral exige, en el ámbito del derecho público y de la política, la consideración de cada individuo humano como sujeto autónomo de libertad en el orden regulador de las relaciones externas -en la configuración de la sociedad jurídica- y, por tanto el establecimiento de sus leyes según "la idea de la voluntad universal dada a priori -en un pueblo o en las relaciones entre varios pueblos- [que] es la única que determina lo que es de derecho entre los hombres"<sup>64</sup>. Luego, y en consonancia con la explicación de esa idea presentada en este trabajo:

"Es un principio de política moral que un pueblo, al convertirse en Estado, debe hacerlo según los conceptos jurídicos de libertad y de igualdad. Este

---

<sup>63</sup> Vid; en este sentido, Hassner (1962), p. 97; Weil, 1962, pp. 11-13; Kelly, 1969, p. 518; Vlachos, 1960, p. 290.

<sup>64</sup> Paz Perpetua, pp. 143-144 y 145. AK.377-378.

principio no se funda en prudencia o habilidades sino en el deber moral" <sup>65</sup>.

Si, por supuesto, la tesis de la prioridad de la justicia para el político moral no provee las máximas de la sabiduría política (*Staatsweisheits*), de la acción del político prudente o, aún, si se quiere, no da la solución al problema técnico de la política -en todo caso Kant no da ni pretende dar esa "solución del problema político" en toda su obra- recuerda y exige que el pensamiento del mismo "es deducido e inspirado desde la razón pura práctica"<sup>66</sup>. Dejar de lado esta convicción básica kantiana es lo que resta verosimilitud a la reconstrucción de Arendt como versión o interpretación de la filosofía política de Kant<sup>67</sup>. La justicia sólo puede realizarse, mediante la política, en el orden civil pero, como recuerda George Kelly, esto no permite, en la perspectiva kantiana, "hipostasiar ese orden civil como la fuente de la justicia. La justicia sigue siendo derivativa de la ley moral, que es el *a priori* de la personalidad moral"<sup>68</sup>.

---

<sup>65</sup> *Ibidem*, pp. 145-146, AK 378.

<sup>66</sup> George Kelly, 1969, p. 148.

<sup>67</sup> Véase Arendt, 1982, en general, y particularmente, pp. 15-21, 26-31, 58-62 y 68. Algunos escritores han señalado críticamente este alejamiento de tesis importantes de la filosofía de Kant que supone el emplazamiento por Arendt del juicio político en el universo del juicio estético y su consiguiente separación de los principios y conceptos morales. Entre ellos, *cfr.* Robert Dostal, 1984 p. 738; Ludwig Siep., 1989, p. 102 nota 1; P. Riley, 1987, p. 391.

<sup>68</sup> George Kelly, 1969, p. 148.

La primacía de la Idea del Derecho como condición limitativa de la acción legislativa del político -y que puede ser también formulada, desde el propio Kant, como precedencia de la ciencia política *a priori* o según la razón (*Staatslehre*) sobre la prudencia, habilidad o arte político (*Staatsklugheit* o *Staatskunst*)- supone la prioridad del deber ser de la autonomía de la razón pura práctica "respecto de las visiones del mundo, optimistas o pesimistas"<sup>69</sup>, es decir, de las consideraciones sobre los hechos o situaciones sobre los que el político debe actuar.

Con la fórmula drástica, tal vez brutal, *Fiat iustitia, pereat mundus*, expresa Kant la radicalidad de su posición. Y él mismo se encarga inmediatamente de advertir que su recurso a la misma no debe entenderse como defensa del "rigor" jurídico<sup>70</sup>, sino para expresar el carácter fundamental, y prioritario "para las máximas políticas" "del concepto puro del derecho, de la idea moral del deber" frente a los fines, aún de "bienestar y felicidad" del gobierno (del arbitrio de éste)<sup>71</sup>. De lo que se trata es de tener presente, presidiendo la filosofía de la política, el carácter -ya estudiado- del principio de justicia (según la idea de voluntad universal) como imperativo categórico para el legislador -sea este un monarca, una cámara o el

---

<sup>69</sup> William James Booth, 1986, p. 177.

<sup>70</sup> *Paz perpetua*, pp. 146-147, Ak. 378-379.

<sup>71</sup> *Ibídem*, p. 147, Ak. 379.

conjunto de los "ciudadanos"- y que Kant vuelve a formular una vez más:

"El derecho de los hombres ha de ser mantenido como cosa sagrada, por muchos sacrificios que le cueste al poder dominador. No caben aquí componendas; no cabe inventar un término medio entre derecho y provecho, un derecho condicionado en la práctica"<sup>72</sup>.

---

<sup>72</sup> *Paz perpetua*, pp. 149-150, Ak. 380.

### 3. IDEALISMO CRITICO Y POLITICA PRUDENTE

El deber ser político, la idea de una sociedad según los principios de justicia, se presenta, a su vez, como guía de la acción empírica del legislador positivo, acción que, como venimos recordando, se produce desde, y en relación a, el mundo de los individuos limitados, "patológicamente" motivados y antagonistas, que es el mundo de la historia.

La posibilidad y el lugar de la política vienen dados, en la reflexión kantiana, del rechazo tanto de la suposición milenarista del advenimiento del ideal, como de la proclamación de su oposición interminable a la actualidad de las relaciones de dominación. La diferenciación estricta entre "es" y "debe", "el abismo infranqueable entre la esfera del concepto de la naturaleza como lo sensible, y la esfera del concepto de libertad, como lo suprasensible"<sup>73</sup>, no significa en Kant la concepción de un dualismo absoluto, irreductible y desesperanzador<sup>74</sup>, excluyente de la posibilidad de su aproximación mutua <sup>75</sup> -que sólo puede, desde la filosofía

---

<sup>73</sup> K.U p. 74, Ak. V, 175-176.

<sup>74</sup> "Kant no ha dado el paso que lleva a pensar el divorcio total entre lo que la moral exige y lo que la historia realiza. No se ha resignado nunca a un dualismo tan brutal, tan desesperante. Si el Reino de los fines no es de este mundo, se realiza, sin embargo, en este mundo." (Olivier Reboul, 1970, p. 211).

<sup>75</sup> George Kelly, 1969, p. 146.



de nuestro autor, darse como influjo del mundo de la libertad sobre el sensible" y nunca en el sentido inverso-<sup>76</sup>.

Al mismo tiempo, al evitar pensar esa relación como oposición o conflicto sin matiz o mediación posible, se evita el verse abocado a concebir la posibilidad de actualización del bien político -de existencia de la "República perfecta" -como la sustitución quimérica del es por el debe<sup>77</sup>, o el llegar a mantener que el ideal puede y va a realizarse, sólo porque somos capaces de elevarnos a él en el pensamiento<sup>78</sup>.

El "filósofo crítico", por el contrario, evita esos términos al pensar la realidad sensible como punto de partida inevitable de la acción debida y en su capacidad de receptibilidad parcial y progresiva del "deber ser". Y si debe evitarse no sólo el empirismo estacionario, sino el idealismo quimérico, deben introducirse mediaciones, entre aquellos dos mundos -mediaciones presididas en la filosofía kantiana por su teoría del derecho-. Y la concepción de estas mediaciones empieza con el emplazamiento de "lo dado como germen de progreso" -que "adquiere valor de posición, simplemente en tanto dado"-<sup>79</sup>, esto es, "con el compromiso

---

<sup>76</sup> K.U., loc. cit.

<sup>77</sup> Kelly, loc. cit., p. 147

<sup>78</sup> G. Vlachos, 1962, pp. 94-95.

<sup>79</sup> Georges Vlachos, loc. cit., pp. 92 y 94.

con relaciones e instituciones sociales mucho menos que ideales"<sup>80</sup>.

Sólo desde aquí caben la filosofía de la historia y de la política desde los presupuestos más importantes del pensamiento de Kant, sólo así cabe pensar "reflexivamente" la historia y determinar la acción política, efectiva, en relación con el *interés práctico* de la razón. Esta política es la única política concebible para el "político moral", y la historia es "la larga, incluso infinita, distancia, el difícilmente soportable *mientras tanto*"<sup>81</sup> y, a la vez el lugar de aproximación al ideal, concebido como término *ad quem* de la misma. Como escribe Yovel:

"Kant se da cuenta de la importancia de la historia como marco y como medio en el que se da el cambio social. Es bien consciente de que un proceso significa una secuencia de estados intermedios y así, en un cierto sentido, un compromiso".

Más preocupado por señalar sus límites y fundamentos extrapolíticos, Kant no entra con detenimiento y profundidad en la consideración de las características y pautas del aspecto propiamente político de la actividad del político moral. Sí enuncia, sin embargo, la necesidad de una política prudente atenta a los requisitos de su éxito

---

<sup>80</sup> J.H. Hicks, 1972, p. 213.

<sup>81</sup> Kelly, *loc. cit.*, p. 138.

como actividad orientada por fines "a realizar", y que, por tanto, evite "los agravios a la naturaleza" en que incurren los moralistas:

"Que, al realizar sus ideales, se equivocan y se hacen déspotas, [cometiendo] numerosos pecados contra la prudencia política, adoptando e defendiendo medidas de gobierno precipitadas (...)"<sup>82</sup>.

A este carácter o componente propio, *definitorio*, repito, de la actividad política, se refiere Kant como "arte de la política"<sup>83</sup>, "procedimiento según reglas de prudencia"<sup>84</sup> o, en fin, "técnica" para tratar lo que es un "problema técnico" o de la habilidad política, cuya solución:

"Requiere mucho conocimiento de la Naturaleza; el gobernante ha de utilizar el mecanismo de las fuerzas en provecho del fin que se ha propuesto. Y, sin embargo, esa ciencia es incierta, insegura, con

---

<sup>82</sup> *Paz perpetua*, p. 138, Ak. 373. Kant declara, pese a todo, sus preferencias por este "error", frente a la opción contraria de los "moralistas políticos" que "desconocen el derecho", pues "la experiencia" permitirá la rectificación de sus medidas, en tanto que los segundos son los que "perpetúan la injuria a la justicia, haciendo imposible toda mejora o progreso". (*Ibíd.* pp. 138-139, Ak. 373).

<sup>83</sup> *Ibídem*, p. 149, Ak. 380.

<sup>84</sup> *Teoría y práctica*, p. 50, Ak. 306.

respecto al resultado apetecido: la paz perpetua, en cualquiera de las tres ramas del derecho público"<sup>85</sup>.

Ese conocimiento de las "condiciones naturales en las que se desarrolla la acción humana"<sup>86</sup> exigiría una verdadera antropología, esto es, un conocimiento de la naturaleza del hombre, como ser práctico en general, para evitar que un conocimiento superficial y -peyorativamente- "interesado", de los hombres (del que "no es de extrañar" que el moralista político "se precie" -dice irónicamente Kant- "ya que tratan a diario con muchos") sustituya al conocimiento "del hombre" y "de lo que es capaz"<sup>87</sup>.

Lo que, en todo caso, me interesa aquí es constatar el planteamiento por Kant de una verdadera práctica política<sup>88</sup>, o concepción política prudente<sup>89</sup>, de la que Martínez de Velasco afirma su articulación "sobre la pura razón teórica, concretamente sobre la teorización *a priori* acerca de la categoría de posibilidad"<sup>90</sup>. Esa reflexión de política prudente:

---

<sup>85</sup> *Paz perpetua*, p. 144, Ak. 377.

<sup>86</sup> José Luis Villacañas, 1987, p. 258. Y el mismo autor explica que "el político debe poseer un conocimiento capaz de dominar la naturaleza física, las condiciones materiales de vida, las disposiciones culturales y artísticas, las instituciones de la ciencia y el derecho, así como los intereses humanos". (*Ibídem*).

<sup>87</sup> *Paz perpetua*, p. 139, Ak. 374.

<sup>88</sup> Villacañas, *ibídem*.

<sup>89</sup> Luis Martínez de Velasco, 1989, p. 190.

<sup>90</sup> *Ibídem*, pp. 190-191.

"Constituye la plasmación de una determinada intención trascendental negativa, a saber: no generar un discurso político ilusorio. Así, las categorías utilizadas en la reflexión política no son otras que las de posibilidad real, realidad objetiva y proceso mediador, categorías que se sitúan en interacción con la noción (ésta sí de orden eminentemente práctico) de deber moral, en una relación cuya composición orgánica va decantándose hacia la categoría central de posibilidad, en menoscabo de la noción de deber a medida que el discurso va acentuando su dimensión histórica concreta. En el límite, el *fiat iustitia pereat mundus* cede su lugar a la paloma que también en el terreno político concreto necesita del aire para poder volar"<sup>91</sup>.

---

<sup>91</sup> *Ibídem*, p. 191. Del profundo y esclarecedor trabajo de Luis Martínez de Velasco no comparto, sin embargo, como en el tenor general y conclusiones de mi trabajo puede verse, la idea de que es la misma categoría teórica de posibilidad real la que preside -o "adjudica"- como "fundamento unitario", la dualidad de fuentes de la razón pura práctica y "el poder ser", permitiendo o prohibiendo -la reflexión teórica sobre la posibilidad histórica- "la activación de la propia reflexión moral". (*Ibídem*, p. 192).

#### 4. LOS OBJETIVOS POLITICOS DEL POLITICO MORAL. SOCIEDAD JURIDICA, CULTURA, ILUSTRACION.

Antes de volver sobre esa idea de posibilidad histórica debo referirme -y sólo lo haré muy sucintamente, casi como mera mención, y desde luego en un grado insuficiente de cara a su importancia para la *filosofía política* de Kant- a los objetivos o fines de esa acción empírica prudente del político moral.

A partir de las premisas vistas, estos fines atienden necesariamente a los contenidos fenoménicos de una sociedad civil -recuérdese que la "unión civil" establecida por el derecho positivo del soberano "por la violencia" no es una sociedad, sino que más bien la produce<sup>92</sup>- en la que aquéllas deben llegar a producirse. La "Idea de una constitución política", presidida por los principios de justicia, "se refiere asimismo al conjunto de sustentos históricos del derecho y el orden civil"<sup>93</sup>.

Hemos visto la importancia decisiva que, en la doctrina del Estado republicano, cobra la exigencia del modo de gobierno republicano, del soberano actuando según el espíritu del republicanismo. Indudablemente, su importancia no es ajena a la virtualidad, que tal doctrina posee, de relacionar las consideraciones ideales o de

---

<sup>92</sup> D.D. p. 137, Ak. 307.

<sup>93</sup> George Kelly 1969, pp. 147-148.

principio con la atención a las condiciones históricas de su realización; de manera que, de nuevo en términos de Kelly, y sin convertir la experiencia histórica en el principio de la acción o "en criterio de la política", Kant "hace anclar sus principios en la teleología histórica" en su intento de conciliar los dos vectores<sup>94</sup>.

La configuración de un orden legal-positivo -estrictamente en cuanto tal orden efectivo de conducta (constitutivo de la "unión" o estado civil)- y su mantenimiento como orden de relaciones legales generales, son, sin duda, las primeras de aquellas condiciones. He insistido ya con el suficiente detenimiento en este aspecto de la teoría del "derecho público" como para volver aquí sobre él. El mismo es, como también se ha mostrado -"se trata de ordenar la vida" de seres racionales y egoístas en una constitución que evite el resultado público de sus sentimientos hostiles..."<sup>95</sup>- el núcleo del problema técnico del político moral *qua* legislador.

La misma noción de orden positivo legal ha sido también contemplada, desde su perspectiva de productor de cultura, esto es, como condición de posibilidad del desarrollo de las disposiciones "técnicas" y "pragmáticas" de los seres humanos. Pues bien, ese desarrollo de las disposiciones del individuo humano en cuanto sujeto

---

<sup>94</sup> loc. cit. p. 148.

<sup>95</sup> *Paz perpetua*, p. 126, Ak. 366.

racional de libre arbitrio -capaz de actuar según fines de la propia razón-, y en su doble vertiente de *cultura de la habilidad y disciplina de las inclinaciones*<sup>96</sup>, es contenido esencial del conjunto de las condiciones históricas que deben aproximar el Estado existente hacia el ideal republicano y que, por ello, constituyen centralmente fines empíricos del político moral<sup>97</sup>. La acción tuteladora<sup>98</sup>, hacia la posibilitación de las aptitudes "culturales", es irrenunciable en la tarea del político que tiene en su mira el progreso "de peor a mejor" hacia la existencia de una sociedad de individuos que se autogobiernan (esto es, según los principios de libertad, igualdad y autonomía que configuran la Idea del Estado republicano); o, en términos de Habermas, para que "la ley natural de la dominación sea reemplazada por el dominio de las leyes del derecho, y la política pueda traducirse fundamentalmente a moral"<sup>99</sup>.

De los diversos elementos que Kant engloba bajo la idea de cultura (entre ellos "las artes y las ciencias"), la *ilustración* como decisión de "liberarse de las tutelas" que evitan a cada individuo humano el "servirse de su propia razón o, lo que es igual, a atreverse a pensar por

---

<sup>96</sup> K.U. § 83, pp. 348-350, Ak. 431-433.

<sup>97</sup> "¿Como mantener durante mucho tiempo a un pueblo en la obediencia y en la paz interior fomentando a la vez sus energías creadoras?" Así se plantea Kant la tarea del político en el mismo lugar en que establece su modelo del político moral. (*Paz perpetua*, p. 144, Ak. 377).

<sup>98</sup> George Kelly, 1969 (II), p. 522.

<sup>99</sup> 1986, p. 141.



sí mismo<sup>100</sup>, es, sin duda, la más importante desde el punto de vista en que nos hallamos (el de la marcha hacia una sociedad de seres que se autogobiernan). El mismo Kant destaca el aspecto político de su idea de "la ilustración" cuando escribe:

"Ilustración del pueblo es aquella instrucción suya en lo que se refiere a las obligaciones y derechos que le competen respecto al Estado al que pertenece"<sup>101</sup>.

O, aún más directamente desde el punto de vista de la filosofía político-jurídica presidida por la Idea del derecho, nuestro autor incide en la "ilustración continuada" como:

"Fundación de una manera de pensar que a la larga puede cambiar la ruda disposición natural para la diferenciación moral en principios prácticos determinados y, de este modo, también la coincidencia a formar sociedad patológicamente provocada, en un todo moral"<sup>102</sup>.

---

<sup>100</sup> Veánse, al respecto las conocidísimas e insuperables primeras páginas del escrito *¿Qué es la Ilustración?* (edic.cit. pp. 25 y ss, AK VIII, p.35 y ss).

<sup>101</sup> "Si el género humano progresa ..." p. 111; *Conflicto de las Facultades*, II, Ak. VII p. 89.

<sup>102</sup> "Idea de una historia universal...", p. 47, Ak. VIII, p. 21.

La "expansión de la ilustración", del proceso de ésta -"estamos en una época de ilustración" no en una época ilustrada<sup>103</sup>- requiere primordialmente "la libertad de hacer uso público de la propia razón íntegramente"<sup>104</sup>, y así, para el político o legislador, la posibilitación de ese uso público se convierte en máxima o exigencia primordial:

"La prohibición de la publicidad impide el progreso de un pueblo hacia mejor, hasta en aquello que afecta a lo mínimo de su fomento, a saber, el derecho natural."<sup>105</sup>

Por lo demás, ese principio abarca la libertad de religión <sup>106</sup>, la libertad de crítica de la legislación existente<sup>107</sup> y la atención a las opiniones de los filósofos -en tanto libres-<sup>108</sup>, pero también la asunción

---

<sup>103</sup> *Que es Ilustración* p. 34, AK VIII, 40.

<sup>104</sup> *Ibidem*, p. 28, Ak. p. 36. Se trata aquí del primero( o sentido "histórico-político") de los dos sentidos del "principio de publicidad" a los que ya me referí más arriba.

<sup>105</sup> "Si progreso..." p. 111, *Conflicto de las Facultades II*, Ak. VII, p. 89. Vid. igualmente *Qué es la Ilustración*, pp. 33-34, Ak.39-40; y *Teoría y práctica*.

<sup>106</sup> *Qué es la Ilustración*, pp. 30-36, Ak. 38-41.

<sup>107</sup> *Ibidem*, p. 36, Ak. 41. y *Teoría y práctica*, p. 46, Ak. 304.

<sup>108</sup> "Si progreso..." p. 111 (*Conflicto de Facultades II*, Ak. 89) y *Paz perpetua*, pp. 130-131, Ak. 369. George Kelly (1969, II, pp. 173-174) escribe que este "prestar oídos" a las máximas o juicios de los filósofos no debe interpretarse en el sentido de situar a estos en la posición de técnicos -de gobierno o de bienestar- o formando parte de la burocracia del Estado sino, como el mismo Kant deja claro, en su posición de pensadores independientes, "libres" o críticos de la actividad del soberano en relación con la Idea de Estado que debe presidir el modo de gobierno de éste.

por el Estado del cometido de apoyo o promoción de la educación<sup>109</sup>. Del conjunto de estos instrumentos de la ilustración del pensamiento y juicio autónomos de cada individuo humano, y en relación con la política del Estado que ahora me ocupa, reitera Kant (en las líneas conclusivas del inestimable escrito sobre la *Ilustración* de 1784):

"El desarrollo (...) de la inclinación y oficio del libre pensar del hombre, repercute poco a poco en el sentir del pueblo (con lo cual este se va haciendo cada vez más capaz de la libertad de obrar) y hasta en los principios del Gobierno, que encuentra ya compatible dar al hombre, que es algo más que una máquina, un trato digno de él".<sup>110</sup>

---

Así: "No hay que esperar ni que los reyes se hagan filósofos ni que los filósofos sean reyes. Tampoco hay que desearlo; la posesión de la fuerza perjudica inevitablemente al libre ejercicio de la razón". (*Paz perpetua* p. 131, Ak. 369).

<sup>109</sup> "Si progreso...", pp. 115-116 (*Conflicto de Facultades* II, Ak. VII, p. 92, *Idea* p.60, Ak. VIII 28. *Pedagogía*, pp. 37-38. Así mismo víd. los dos escritos de 1776 sobre el *Philantropium* fundado por Basedow en Dessau e incorporados como "Apéndice I" a la edic. española de la *Pedagogía*, pp. 95-101.

<sup>110</sup> p. 37, Ak. VIII, pp. 41-42.

## 5. ESTADO Y BIENESTAR SOCIAL

Un último e importante componente de la misma línea del pensamiento kantiano se relaciona con la condición de satisfacción de necesidades vitales, esto es, de "conservación" de todos los miembros de la sociedad incapaces de mantenerse por sí mismos"<sup>111</sup>, o de bienestar, que haga posible "la felicidad como fin general del público".<sup>112</sup>. Este punto debe ser precisado a la luz de las premisas básicas de la teoría kantiana del Derecho y del Estado. Tales premisas excluían radical y expresamente los contenidos de "la felicidad", o la satisfacción de deseos o de fines del arbitrio, del concepto de derecho, de la doctrina del contrato originario y el principio de la voluntad universal y, por ello, del fundamento o justificación del derecho público y del Estado.

La posición del autor de la *Rechtslehre* acerca de los fines, o el fin, de la acción del Estado -de la política del legislador del mismo- se orienta de acuerdo con aquella construcción del principio de legitimidad que se propone como principio de la Idea del Derecho -y su ley formal de la razón práctica explicada en los tres principios de justicia-. El planteamiento kantiano en este sentido se presenta, además, a sí mismo como planteamiento radical y alternativo a las propuestas que sitúan -en las formas de

---

<sup>111</sup> D.D. p. 159, Ak. 326.

<sup>112</sup> *Paz perpetua* p. 158, Ak. 386.

"felicidad", "progreso" u otros- principios materiales (referidos a fines del arbitrio humano empírico) en aquella posición primordial que sólo el "principio del derecho" puede ocupar.

Por ello, Kant descalifica como "el peor despotismo" al del Estado paternal, que sustituye el principio de libertad de los súbditos en la determinación y búsqueda de sus propios fines "de felicidad" por una concepción propia de ésta que "benevolentemente" incorpora a su acción legisladora.<sup>113</sup> Por ello también, se enfrenta nuestro autor a las concepciones utilitaristas del derecho y la política, a cuyos principios y conceptos centrales opone drásticamente las condiciones de autonomía y universalidad nucleares de su filosofía práctica.<sup>114</sup>

---

<sup>113</sup> Supra Cap. V, § 6.

<sup>114</sup> Como puede suponerse, son muchos los comentaristas que -desde su interés por la teoría kantiana de la política del Estado- han subrayado este importante aspecto de la misma, aspecto que la enfrenta con las doctrinas endemonistas del Estado o con las teorías alemanas del Wohlfahrtstaat o Estado bienhechor, y la configura como teoría estrictamente jurídica (Víd. la insistencia en este sentido de Gioele Solari, 1962, p. 102 y ss.), o teoría liberal -jurídica del mismo (del "Estado custodio" o "gendarme" la califica Norberto Bobbio, 19, p. 230). En relación con este punto, pueden verse, entre muchos otros, Gioele Solari, loc. cit.; Guido de Ruggiero, 1944, 171-172; Kurt Lisser, 1959, pp. 8-13; Victor Delbos, 1969, pp. 554-555 y 568-569; Giuseppe Lumia, 1960, pp. 94-96; Norberto Bobbio, 1969 pp. 229-242; Georges Vlachos, 1962, pp. 405-409; Aris, pp. 81, 85; Simone Goyard-Fabre, 1981, art. 1965, 149-150; W. Gallie, 1985, 26; Taylor, 1984, 112-114; Alexis Philonenko, 1976, 41 y 56-57; Howard Williams, 1983, pp. 130-133, etc.

La confrontación de Kant con el eudemonismo y el utilitarismo jurídicos tiene en su teoría de la sanción penal uno de sus episodios más destacados y conocidos (DD. pp. 165-174, Ak. 331-337. Roberto Rodríguez Aramayo se ha ocupado, entre muchos otros de este aspecto de la Rechtslehre kantiana y desde este punto de vista, vid; 1986, pp. 16-18). Yo no me he acercado en este trabajo a esa importante parte de la teoría del derecho de Kant sobre la que, debe verse el libro de Jerónimo Betegón, *La justificación del castigo*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1992.

Y, sin embargo, encontramos en Kant esas afirmaciones claras acerca de la máxima de acción del político moral respecto de la "felicidad del público", o del "derecho de gravar al pueblo con impuestos para su propia conservación (del pueblo)". Porque:

"La voluntad universal del pueblo se ha unido para configurar una sociedad que ha de conservarse perpetuamente y se ha sometido al poder estatal interno, con el fin de conservar a los miembros de tal sociedad incapaces de mantenerse por sí mismos. Por tanto, gracias al Estado, es lícito al gobierno obligar a los poderosos a procurar los medios de subsistencia a quienes son incapaces de ello (...) [y] no simplemente por medio de contribuciones voluntarias (...) sino por medio de contribuciones obligatorias como cargas públicas".<sup>115</sup>

Algunos intérpretes han optado por ignorar estos elementos de la teoría de Kant o, más directamente, por tacharlos de extranjeros en ella, o de contradictorios con la "verdadera" teoría kantiana del derecho y del Estado. Así Jeffrey Murphy -y pese su propia "reconstrucción" posterior- parte de la aseveración general de que "desde su teoría general, sería de esperar que Kant condenase

---

<sup>115</sup> D.D., p. 159, Ak. 325 y 326.

fuertemente el bienestar social rechazando como injusta la tributación de uno para la benevolencia con otro"<sup>116</sup>, o que no es en absoluto claro que esta posición sea consistente con su teoría general"<sup>117</sup>. Howard Williams, por su parte, presuponiendo sorprendentemente "la dificultad de asociar la noción de contrato social con la adopción de un interés positivo por el bienestar de otros"<sup>118</sup>, adelanta que una posición de ese tipo "va más allá de lo que la teoría general del Estado y del derecho público de Kant justifican", para calificarla de "actitud fuertemente paternalista" y concluir que ese "derecho de intervención del Estado no deriva de los principios de justicia *a priori* sino de los preceptos de su filosofía moral pura (...) extendiendo el papel del gobierno más allá de lo requerido por consideraciones de estricta justicia".<sup>119</sup>

Que el profesor de Königsberg no es un revolucionario social o un adalid de la igualdad económica, lo he dejado claro. Que sus limitaciones históricas son importantes a la hora de prever los resultados de la extensión de la propiedad y el modo capitalista de producción y relación social (que fueron por derroteros bien distintos a los de la generalidad de la condición de individuos independientes

---

<sup>116</sup> 1970, p. 144.

<sup>117</sup> *Ibidem*, p. 145.

<sup>118</sup> 1983, p. 196.

<sup>119</sup> *Ibid.*, pp. 197 y 198.

propietarios de su fuerza de trabajo), también lo he comentado más arriba. Pero de ahí no puede concluirse , ni mucho menos, que su construcción sea aquélla de la que sólo Robert Nozick y los suyos puedan considerarse legítimos herederos.

La incompatibilidad entre la tarea que comentamos del político moral y el núcleo de la teoría de la justicia de nuestro autor, sólo se produce desde una interpretación restrictiva y poco interesante de los principios de aquélla, interpretación que ignora su condición de exigencias a las que tender por parte del legislador - "monárquico" o republicano, o, repito, para todos los ciudadanos como colegisladores- según la Idea de una sociedad civil republicana (y así de individuos libres, iguales e independientes, luego capaces de autogobernarse).

El concepto de felicidad no está, ni puede estar, entre las ideas fundadoras de la teoría de la justicia, o del "derecho", de Kant; ni ésta establece, o contiene, algo que pueda formularse como un "derecho a la felicidad"; ni "el ideal" de república perfecta incorpora la felicidad de los individuos que forman parte de ella -y menos aún la garantía de esa felicidad proporcionada por el Estado- sino la situación de relaciones sociales que permite a cada uno la libertad de buscarla individualmente. Es decir, que las leyes del Estado -o máximas del político moral- referidas al bienestar, la



"felicidad" o la satisfacción de las necesidades básicas de los súbditos, no se sitúan en el núcleo de los principios *a priori* de justicia de Kant.<sup>120</sup> Pero ello no quiere decir que sean extraños a la teoría de la justicia o que sean "máximas morales de benevolencia", sino que son exigencias para el legislador que forman parte de su deber de actuar hacia la posibilitación de una situación de *derecho*, o de reformar el régimen existente según el espíritu del republicanismo -de realizar el "progreso de peor a mejor" según la Idea de república. Por eso escribe Kant que esas leyes se refieren a la "configuración de una sociedad que ha de conservarse perpetuamente"<sup>121</sup>; o que:

"Cuando el poder supremo dicta leyes orientadas directamente a la felicidad (al bienestar de los ciudadanos, a la población, etc.) no lo hace como fin del establecimiento de una constitución civil sino sólo como medio para asegurar el estado de *derecho*(...)"<sup>122</sup>

No se trata aquí entonces, del "principio del Derecho", -o, en términos de González Vicén, "de aquél fin conceptual del Estado (...) que le presta sentido y

---

<sup>120</sup> Víd., en este sentido, *Grundlegung*, p. 65, nota; Ak. 417. Y, sobre lo mismo, véase Georges Vlachos, 1962, pp. 410-412.

<sup>121</sup> *DD.* p. 159, Ak. 326

<sup>122</sup> *Teoría y práctica* p. 39, Ak. 298

justificación"<sup>123</sup>- que es sólo el derecho de la humanidad, sino de tareas "políticas" relacionadas con ese fin o, de nuevo con Vicén, "de cometidos que el Estado debe cumplir en determinadas circunstancias, es decir, bajo supuestos de hecho, y siempre en relación a su fin propio y peculiar".<sup>124</sup> Siendo dicho fin el de una sociedad según los principios de justicia, y los supuestos de hecho las sociedades existentes, el legislador debe establecer y asegurar un orden legal, o "estado de derecho", pero no sólo eso, es decir, esas políticas -del político moral- no pueden ser sólo las de autoconsolidación del poder del Estado<sup>125</sup> -para el orden jurídico mínimo-. Deben ser también políticas -así las de bienestar- tendentes a aproximar la sociedad jurídica a la Idea de derecho, luego a posibilitar las condiciones de existencia de individuos independientes que se autogobiernen como ciudadanos<sup>126</sup>. El texto citado de *Teoría y práctica* debe ser completado y leído a la luz de este otro:

---

<sup>123</sup> 1983, p. 90.

<sup>124</sup> *Ibidem*.

<sup>125</sup> Este fin de aseguramiento y reforzamiento del propio Estado es el que parece, sin embargo, querer dar Charles Taylor (1984, p. 115) a la propuesta kantiana.

<sup>126</sup> Con esta explicación se relaciona la interpretación que, después de sus insatisfacciones iniciales, propone Jeffrey Murphy para dar cuenta de las leyes jurídicas (coactivas) orientadas al bienestar. Aunque, más que referirse a la independencia y posibilidad material de autogobierno, Murphy se refiere al "derecho a la libertad" que es impedido por "ciertas clases de desventajas económicas y sociales" que, por tanto, deben ser eliminadas en nombre de aquél derecho. (1970, p. 146).

"En el derecho público no es la dicha del ciudadano (ya que ésta pueden procurársela ellos mismos), sino su derecho, lo que constituye el principio de la constitución. El bienestar del conjunto supone sólo el medio de asegurar su derecho y colocarlo así en situación de hacerse feliz a sí mismo del modo que sea".<sup>127</sup>

En fin, ese es también parte del sentido que debe darse a las líneas de la *Paz perpetua*, referidas a la "versión positiva" del principio de publicidad, según las cuales las políticas que "concuerdan con el fin general del público, la felicidad", armonizan o hacen concordar positivamente la política con el derecho.<sup>128</sup>

---

<sup>127</sup> *Reflexiones sobre filosofía del Derecho*, Ak. XIX, p. 564, nº 7955; Edic. citada de Rodríguez Aramayo, p. 97.

<sup>128</sup> *Paz perpetua* p.158, Ak.386. *Víd.*, en este sentido, Jürgen Habermas (1986, pp. 145 y 148), para quien este sector de las propuestas kantianas (o "esta versión de su filosofía de la historia") tiene pleno sentido en tanto la situación de la que parte la acción del sujeto de la política ("el soberano, un partido, alguien llamado al caudillaje o el ciudadano") no es ya una situación de derecho sino que ésta debe ser aún construída.

Segunda parte LA HISTORIA HUMANA DESDE EL PUNTO DE VISTA  
FILOSOFICO O COSMOPOLITA.

La acción del político moral -esto es, nuestra acción, o la acción de los hombres en general, qua "sujetos político-morales"<sup>129</sup>-, en tanto acción efectiva en el mundo empírico presidida por la idea de Derecho, debe encontrar en esa realidad de los comportamientos fenoménicos -realidad natural- un substrato que permita o haga posible la actualización de sus máximas.

La atención inexcusable a ese conjunto de condiciones de la acción "político-moral", y de su virtualidad como lugar de la misma, nos conduce a la pregunta por el devenir histórico y a las reflexiones de Kant que él mismo agrupa bajo la denominación de "historia filosófica", o "historia cosmopolita". La "cuestión de la historia" es, por tanto, recuerda Eric Weil, "previa" a la política<sup>130</sup>, pues de ella depende la posibilidad ("real") de ésta o, en términos de José Gómez Caffarena -y reduciendo aquí el alcance de su perspectiva- su "viabilidad como proyecto".<sup>131</sup>

Y esa cuestión se plantea tras la afirmación "del abismo infranqueable abierto" entre "la esfera del concepto de la libertad" y la del concepto de "la naturaleza como lo

---

<sup>129</sup> La expresión la tomo de José Luis Villacañas.

<sup>130</sup> 1962, p. 7.

<sup>131</sup> 1983, p. 197.

sensible", en que aquélla debe, sin embargo, "realizar el fin propuesto por sus leyes".<sup>132</sup> El contenido más básico y genérico de esa pregunta versa, entonces, y por recurrir a los términos de José Luis Villacañas, acerca de "la idoneidad de la Naturaleza con la razón", o de la posibilidad de ordenación de la naturaleza "desde nuestros fines racionales-morales, suponiendo de alguna manera que la naturaleza colabora y no se mueve por fines contrarios".<sup>133</sup>

---

<sup>132</sup> K.U. p. 74, Ak. V, pp. 175-176.

<sup>133</sup> 1987, p. 261.

# 1. EL CAOS DE LAS ACCIONES HUMANAS Y EL INTERES DEL HISTORIADOR FILOSOFICO.

Ahora bien, una mirada inicial, desde la posición de observadores, al curso de la historia de los comportamientos de los seres humanos no proporciona ningún indicio positivo o esperanzador para el interés señalado. Pues lo que "vemos" no parece permitir la comprensión del devenir histórico desde ningún patrón de orden y, mucho menos, desde uno coincidente con los intereses o fines prácticos de nuestra razón o satisfactorio para éstos.

"Pues los hombres no se mueven, como animales, por puro instinto, ni tampoco, como racionales ciudadanos del mundo, con arreglo a un plan acordado, parece que no es posible construir una historia humana con arreglo a un plan (como es posible, por ejemplo, en el caso de las abejas y de los castores). No es posible evitar cierta desgana cuando se contempla su ajetreo sobre la gran escena del mundo; y, a pesar de la esporádica aparición que la prudencia hace a veces, a la postre se nos figura que el tapiz humano se entreteje con hilos de locura, de vanidad infantil y, a menudo, de maldad y afán destructivo también infantiles y, a fin de cuentas, no sabe uno qué concepto formarse de nuestra especie, que tan alta idea tiene de sí misma."<sup>134</sup>

---

<sup>134</sup> Idea... p. 41, Ak. 17-18.

Una impresión tan problemática y poco esperanzadora de la comparación entre la teoría de los fines y exigencias de la razón práctica y las prácticas empíricas de los seres humanos, recuerda a William Booth la de aquél en la posición del espectador que contempla la escena descrita por Kant al comienzo de su *Tratado para la paz perpetua*<sup>135</sup>: en el rótulo que señala la entrada a su establecimiento, un hostelero holandés hace representar un cementerio y sobre él coloca, precisamente, la "inscripción satírica: *A la paz perpetua*". Y se pregunta Kant sobre la intención de ésta:

"¿Estaba dedicada a todos los 'hombres' en general, o especialmente a los gobernantes, nunca hartos de guerra, o bien quizá sólo a los filósofos, entretenidos en soñar el dulce sueño de la paz?"

Pues bien, para Booth, esa escena puede servir como punto de partida para abordar la filosofía kantiana sobre la historia humana, siendo el contraste entre la inscripción y la imagen que la acompaña el principal tema de aquélla. Las dudas manifestadas por nuestro autor ante el sentido último o intención del artista, "la diversidad de maneras posibles de interpretar su trabajo", apuntarían al planteamiento central de Kant sobre "la variedad de los puntos de vista desde los que la historia puede

---

<sup>135</sup> p. 89, Ak. VIII, p. 343. W. J. Booth, 1986, pp. 95, 96.

contemplarse".<sup>136</sup> Una segunda imagen kantiana, también aducida por Booth, es la de la historia como teatro; y en éste:

"Es un espectáculo sumamente indigno (...) el que ofrece periódicamente el género humano (...). Contemplar unos instantes esta tragedia quizá pueda ser conmovedor e instructivo, pero el telón por fin tiene que caer, pues a la larga se convierte en farsa, y aunque los actores no se cansen, porque están chiflados, sí se cansa el espectador(...)".<sup>137</sup>

La llamada de atención a esta segunda figura tiene el valor específico de relacionar nuestro interés por la historia con nuestra condición de actores, y no sólo espectadores de la misma (y aún más, como veremos más adelante, incluso como autores de su devenir futuro y, así, del desenlace de la obra que nosotros mismos representamos en el mundo)<sup>138</sup>. Nuestro interés en la trama de la acción de los seres humanos, en el establecimiento de un significado para la misma, no es sólo el de espectadores confundidos o contrariados ante la carencia de sentido -o ante el mal recurrente como el único posible- de su historia, sino el interés práctico de sujetos de fines de

---

<sup>136</sup> Booth, *op. cit.*, pp. 95-96.

<sup>137</sup> *Teoría y práctica* p. 53, Ak. 308.

<sup>138</sup> Booth, *ibíd.*, p. 96.



nuestra razón que buscan realizarse en ese devenir del mundo -de la naturaleza:

"Un ensayo filosófico que trate de construir la historia universal con arreglo a un plan de la Naturaleza que tiende a la asociación ciudadana completa de la especie humana, no sólo debemos considerarlo como posible, sino que es menester también que lo pensamos en su efecto propulsor."<sup>139</sup>

Y continúa Kant explicando en el desarrollo de ese noveno y último principio de la *Idea de una historia en sentido cosmopolita* cuáles son los fundamentos de ésta como "ensayo filosófico": de un lado, el interés de comprensión de la razón que apunta a la "totalidad", "para representarnos como sistema, por lo menos en conjunto, lo que de otro modo, no es más que un agregado sin plan alguno de acciones humanas".<sup>140</sup> De otro, el interés relacionado con nuestra acción de sujetos político-morales, acción que requiere sustituir o superar una "visión que nos obliga a desviar con desagrado la mirada" del género humano y de su acción en la tierra y nos solicita "una perspectiva consoladora del futuro" al que esa acción ineludiblemente apunta.<sup>141</sup>

---

<sup>139</sup> *Idea...* p. 61, Ak. 29.

<sup>140</sup> *Ibidem*, pp. 61-62, Ak. 29.

<sup>141</sup> *Ibid*, p. 63, Ak. 30. Enrique Menéndez Ureña ha destacado esa razón de ser práctico-moral de la filosofía de la historia de Kant que aquí me guiará fundamentalmente: "la filosofía kantiana de la

Como veremos en lo que sigue, no es, pues, el conocimiento o explicación de sucesos o acciones lo que caracteriza el trabajo "histórico-filosófico de Kant; por supuesto, sólo los patrones mecánicos siguen sirviendo para esas tareas, sólo las categorías de la causalidad permiten la determinación de los hechos; para los intereses del filósofo ante la historia son más importantes las interpretaciones que los hechos mismos. Es más, la observación o conocimiento de los hechos del pasado, la "historia empírica", no puede sino negarnos una respuesta a la pregunta que nos mueve en esta reflexión, la de la posibilidad de aproximar a los fines de la razón el mundo fenoménico de las acciones humanas (la idoneidad de la naturaleza para esos fines); pues, insistamos, "se ha abierto un abismo infranqueable" entre uno y otro mundos. Por eso la historia filosófica debe hacerse no desde la experiencia sino desde un *principio de la razón*<sup>142</sup>, y por eso utiliza Kant las expresiones: "no hay otra salida para el filósofo"<sup>143</sup>, o "la naturaleza debe poder pensarse" según tal principio<sup>144</sup>.

---

Historia, lejos de obedecer a un frío interés por la especulación, nace así al calor de la experiencia profundamente dolorosa de una historia humana extremadamente irracional. (...) La reflexión teórica sobre la historia humana surge en Kant impulsada por la experiencia de una *praxis social* rota, y aquél interés de la razón, al que aludíamos antes, nos aparece así a la vez como un interés crítico y emancipatorio". (1979, p. 29).

<sup>142</sup> Yirmiyahu Yovel, 1980, p. 142.

<sup>143</sup> *Idea...*, p. 41, Ak. p. 18

<sup>144</sup> *K.U.* p. 74, Ak. 176.

Por supuesto, nuestro autor es consciente de la distancia entre su "historia (*Geschichte*) filosófica" -"que implica en cierto sentido un hilo conductor *a priori*" y lo que llamaríamos "ciencia de la historia", a la que se refiere como "historia (*Historie*)"<sup>145</sup> propiamente dicha, que se concibe de modo puramente empírico" y a la que, con sus ensayos, no pretende sustituir.<sup>146</sup> La diferencia es mucho más que una diferencia de método, o de estatus teórico, porque lo que primordialmente define y determina a la primera es su interés y concernimiento principal por el futuro (y que sólo en relación con éste se ocupa de la contemplación del pasado). El propio Kant escribe que la pregunta por la posibilidad de concebir a la especie humana "en progreso hacia mejor", que es el núcleo último de sus reflexiones "históricas", demanda una historia vaticinante o profética<sup>147</sup>. Por eso ha rotulado Lucien Goldmann la idea kantiana como la de la historia como futuro, afirmando:

"El pasado no puede volverse histórico en esta acepción del término más que en la medida en que es importante para el futuro de la comunidad y se lo considera desde este punto de vista. (...) La historia

---

<sup>145</sup> La utilización respectiva de los términos *Geschichte* e *Historie* es destacada, como reveladora de la intención de Kant, por autores como Lucien Goldmann (1974, p. 209, nota 49) y Yirmiyahu Yovel, 1980, pp. 240-241.

<sup>146</sup> *Idea* p. 64, Ak. 30.

<sup>147</sup> "Si el género humano progresa...", p. 95; *Conflicto Facultades*, II, Ak. VII, p. 79.

(*Geschichte*) es el porvenir de la comunidad humana y también la investigación y la evaluación del pasado desde la perspectiva de un futuro que se espera y que deberá ser creado por la acción común".<sup>148</sup>

---

<sup>148</sup> 1974, pp. 208 - 209 y 209 nota 49. Igualmente Menéndez Ureña subraya "la orientación y el aliento práctico y prospectivo hacia la creación de un futuro más racional" de la construcción kantiana. (1979, p.29.)

## 2. FINALIDAD DE LA NATURALEZA Y ACCION HUMANA. LA CONCIENCIA ILUSTRADA.

¿Cual es aquél principio de la razón al que Kant recurre para hacer posible un *ensayo* semejante?

"No hay otra salida para el filósofo, ya que no puede suponer la existencia de ningún *propósito* racional *propio* en los hombres y en todo su juego, que tratar de descubrir en este curso contradictorio de las cosas humanas alguna *intención de la Naturaleza*; para que, valiéndose de ella, le sea posible trazar una historia de criaturas semejantes, que proceden sin ningún plan propio, conforme, sin embargo, a un determinado plan de la Naturaleza".<sup>149</sup>

Las ideas de *Teleología* natural y *progreso* son pues, ni mas ni menos<sup>150</sup>, las que fundan la reflexión filosófico-histórica de nuestro autor. El núcleo de pensamiento es, en efecto, la Idea de un "plan de la naturaleza" que conduce al desarrollo progresivo en la

---

<sup>149</sup>

*Idea* ... p. 41, Ak. 18.

La perspectiva de la historia fenoménica deja fuera el recurso a la intención o voluntad moral (es decir "el concepto metafísico de la libertad de la voluntad" - *Idea* p. 39, Ak. 17) de los individuos, intervinientes en esa historia narrada, no de los que narran. Sobre éste punto, víd. las explicaciones de José Luis Villacañas, 1987, pp- 66. 67 y 69.

<sup>150</sup>

Manuel Sacristán escribía con razón, en 1953, que "el uso alegre y aparentemente acrítico" de estas ideas han dado a las páginas correspondientes ese aspecto confusionario que suele apartar [de ellas] a los lectores". (1974, p. 87)

historia de todas las disposiciones humanas y, así, de las condiciones de la cultura y la legalidad (condiciones, a su vez, de la moralidad en las relaciones intersubjetivas de todos los miembros de la especie, fin final de la razón pura en su uso práctico). Esta idea abarca, por tanto, ámbitos mucho más amplios (así la religión) que los de la filosofía del derecho (o la teoría de la justicia) y de la política a los que, sin embargo, me ceñiré en éstas páginas.

Es a esta acción "sabia" o "providencial" de la Naturaleza a la que el filósofo de la historia acude como hilo conductor o hipótesis ordenadora (una narración que la razón nos exige) de aquello que las acciones conscientes e intencionadas de los individuos humanos no le dan. Es, por tanto, la Naturaleza la que garantiza que:

"Aquello que el hombre "debería" hacer pero no hace, según leyes de la libertad, lo hará seguramente por coacción de la Naturaleza, dejando intacta la libertad, y lo hará en las tres relaciones del derecho público: derecho político, derecho de gentes y derecho de ciudadanía mundial".<sup>151</sup>

---

<sup>151</sup> Páz perpetua p. 124, Ak. 365. Y en 1784 (*Idea*), Kant había escrito: "No se imaginan los hombres en particular ni tampoco los mismos pueblos que, al perseguir cada cual su propósito, según su talante, y a menudo en mutua oposición, siguen insensiblemente, como hilo conductor, la intención de la Naturaleza, que ellos ignoran, ni cómo participan en una empresa que, de serles conocida, no les importaría gran cosa". (p. 40, Ak. 17).

El punto de partida de Kant es, por tanto, el traslado a la historia humana del principio teleológico, o de finalidad que él mismo ha fundamentado dentro de los trámites del pensamiento crítico, en la *Crítica del juicio*. Introduciré con la máxima brevedad sus elementos imprescindibles.

En primer lugar la aplicación a la Naturaleza del concepto de fin, del pensamiento teleológico, no puede rivalizar con los fueros de la explicación casual o mecanicista de esa misma naturaleza, a la luz de las categorías del entendimiento, que sigue proporcionando el único conocimiento o explicación válidos de los objetos y procesos del mundo (de la Naturaleza). Lo contrario sería un uso de un concepto de la razón que, como ocurre con los de "totalidad", "Dios", o "lo suprasensible", veda la crítica de ésta.<sup>152</sup>. El principio o forma de la finalidad es, así, principio trascendental del juicio reflexionante de la razón, y no del juicio determinante de ésta -de determinación objetiva u ontológica de los objetos del mundo-<sup>153</sup>. En aquél "no se prescriben leyes a la Naturaleza ni se obtienen de ella mediante la observación", sino que "el juicio se prescribe una ley a sí mismo para la

---

<sup>152</sup> La *Crítica del juicio* recoge así los planteamientos básicos de la primera *Crítica* : "Entendimiento y razón tienen, pues, dos diferentes legislaciones sobre uno y el mismo territorio de la experiencia, sin que les sea permitido hacerse perjuicio uno a otro". (p. 73, Ak. 175).

<sup>153</sup> K.U. pp. 78 y ss., Ak.V, pp. 179 y ss. Sobre la distinción entre los dos tipos de juicio, vld. José Luis Villacañas, 1987, pp. 264 y 265.

reflexión sobre aquélla"<sup>154</sup>. La razón introduce este mero principio para la facultad de juzgar, en respuesta, pues, a sus necesidades subjetivas e insatisfecha por la incapacidad de explicaciones según el principio de causalidad para captar características específicas y distintivas de las correspondencias y relaciones de los objetos en ciertas áreas o ámbitos del mundo; (el principio de finalidad es *a priori* pero se justifica tras la reflexión *ex post facto* sobre las necesidades de inteligibilidad de tales fenómenos.<sup>155</sup>

La actividad del juicio según el principio teleológico se desarrolla, fundamentalmente, como se sabe, además de en la estética, en la biología (en la comprensión de los objetos orgánicos de la Naturaleza) y de la filosofía de la ciencia o del conocimiento científico en general, como principio totalizador, y en ellas cumple el papel regulativo o heurístico señalado, relativo a los modos subjetivos de relacionarse con los objetos, y con la restricción crítica frente a la posible pretensión de constituir conocimiento o explicación de éste.<sup>156</sup> Pues bien, el mismo principio, con un fundamento inicialmente paralelo (aunque, como veremos, con decisivas

---

<sup>154</sup> *Ibid.* p. 85, Ak. 185-186. Así, escribe García Morente: "El principio de la finalidad no nace de la experiencia, ni constituye *a priori* la experiencia; es simplemente un principio práctico de la acción del hombre". (1982, p. 189).

<sup>155</sup> Cifr. Yirmiyahu Yovel, 1980, pp. 158-161.

<sup>156</sup> Víd. García Morente, 1982, pp. 189-191; Manuel Sacristán, art. cit., pp. 90-92; Francisco J. Herrero, 1975, pp. 75-88.



peculiaridades) y con similar significado y lugar en la filosofía crítica, es el que preside la elaboración por Kant de la historia de la humanidad.

El plan de la naturaleza para el desarrollo, como progreso, de las disposiciones humanas, es también establecido por Kant como principio reflexivo fundado en necesidades de comprensión -y sobre todo prácticas- de nuestra razón; sólo así cabe hablar de esa "intención", "voluntad" o "sabiduría" de la naturaleza, o referirse a ésta como sinónimo de *Providencia*:<sup>157</sup>

"[Esa finalidad] no podemos ciertamente conocerla, en puridad, por esos artificios de la Naturaleza, ni siquiera inferirla de ellos; pero podemos y debemos pensarla en ellos(...) para formar concepto de su posibilidad, por analogía con los actos del arte humano. La representación de su relación y concordancia con el fin que nos prescribe inmediatamente la razón -el fin moral- es una idea que, en sentido teórico, es trascendente; pero en sentido práctico -por ejemplo, con respecto al concepto del deber de la paz perpetua, para utilizar en su favor el mecanismo de la Naturaleza- es

---

<sup>157</sup> *Paz perpetua* pp. 118-119, Ak. 360-361. Sobre este punto ha insistido Roberto Rodríguez Aramayo en 1987, p. 8 y 1989, p. 236 y nota 7.

dogmática y bien fundada en su realidad".<sup>158</sup>

Se recordará que Kant ha narrado<sup>159</sup> esa acción de la naturaleza en el hombre a partir, precisamente, de su abandono de la pauta de conducta instintiva que compartía con otras criaturas y del conflicto que la razón y el libre arbitrio unido a ella suponen, como meros principios del comportamiento precisamente contra "la voz de la Naturaleza"<sup>160</sup>. La concepción de sí mismo como fin -"para el que los demás animales son medios e instrumentos puestos a disposición de su voluntad para el logro de sus propósitos"<sup>161</sup>- produce el distanciamiento definitivo o "abandono del seno maternal de la Naturaleza"<sup>162</sup>. Y si esto significa el fin de su goce tranquilo, dolor, esfuerzo, ansiedad y temor a la muerte (un "castigo" físico y una "caída moral"), supone también el "tránsito a la humanidad", a "la guía de la razón", al "estado de libertad".<sup>163</sup>

---

<sup>158</sup> *Paz perpetua*, pp. 119-120, Ak. 362. En el mismo sentido escribe Kant en la tercera Crítica, p. 346, Ak. 429.

<sup>159</sup> El lugar de ésta es titulado por Kant "Comienzo presunto [o conjetural] de la historia humana" y en él manifiesta proponer "presunciones", movimientos consentidos a la imaginación" y "un viaje de placer en alas de la fantasía" (p. 68, Ak. 109-110).

<sup>160</sup> *Comienzo Conjetural* p. 72, Ak. VIII, p. 112

<sup>161</sup> *Ibíd.*, pp. 75-76, Ak. 114.

<sup>162</sup> *Ibíd.*, p. 77, Ak. 114.

<sup>163</sup> *Ibíd.* p. 78, Ak. 115. Kant vuelve a plantear el gran tema de Rousseau: el conflicto entre Naturaleza y cultura (y reconoce expresamente en este punto su vinculación con Rousseau) (*ibíd.* p. 79, Ak. 116). Aunque Kant va más allá apuntando (según él desde las orientaciones del propio Rousseau) a ese conflicto como condición de la libertad y, desde ésta, de la superación del

Desde ese abandono comienza la *historia* del hombre<sup>164</sup>, que es historia de la cultura y de las instituciones producidas por él mismo. De hecho, Kant afirma que el mismo comienzo de la historia, el abandono de la naturaleza, es producto -y responsabilidad- de la elección humana<sup>165</sup>. El punto es importante porque apunta a una de las posiciones decisivas de la antropología y la filosofía de la historia kantianas. El "plan de la Naturaleza" -bajo el que comprendemos la historia humana- prevé que sea el hombre el que "haga" esa su propia historia como ser de razón y libertad (libre elección) fundada en ella:

"La Naturaleza ha querido que el hombre logre completamente de sí todo aquello que sobrepasa el ordenamiento mecánico de su existencia animal, y que no participe de ninguna otra perfección o felicidad que la que él mismo, libre del instinto, se procure por su propia razón (...) como si quisiera que (...) a él le correspondiera todo el mérito y sólo a sí mismo tuviera que agradecerse; como si le hubiera importado más su *propia estimación racional* que

---

mismo en "la meta final del destino moral de la especie humana". (*Ibíd.* p. 80, Ak. 117-118). Vid., al respecto, Karl Jaspers, 1957, pp. 331-332; también Théodore Ruyssen, 1962, pp. 42-45.

<sup>164</sup> Yovel se ha referido a los momentos narrados en la obra de 1786 como "la pre-historia de la razón humana". (1980, p. 191).

<sup>165</sup> *Ibíd.* p. 88, Ak. 122.

cualquier bienestar".<sup>166</sup>

Es más, y tal como lo formula la tercera *Crítica*, lo que "la naturaleza pone en el hombre como fin", lo que constituye su condición "natural", no es algo que la naturaleza misma pueda realizar o satisfacer -así la felicidad-<sup>167</sup> sino por el contrario, "será la aptitud y habilidad para toda clase de fines, para los cuales puede la Naturaleza ser utilizada por el hombre"<sup>168</sup>. Y a esto es a lo que Kant denomina cultura (a la producción de la aptitud de un ser racional para cualquier fin, en general -consiguientemente, en su libertad-). Luego, "sólo la cultura puede ser el último fin que hay motivo para atribuir a la naturaleza, en consideración de la especie humana".<sup>169</sup>

Con esto se completa lo que Kant quiere decirnos acerca de la condición "natural" del hombre, como ser histórico que tiene como premisa inicial el abandono por él de la naturaleza misma. Esto constituye, siguiendo la exposición de Manuel Sacristán, la formulación de una Idea

---

<sup>166</sup> *Idea* ... pp. 44 y 45, Ak. 19 y 20.

<sup>167</sup> Kant expone que, en efecto, la Naturaleza no parece haber buscado favorecer la felicidad en el hombre, ni en las circunstancias en que lo coloca ni en "lo absurdo de las disposiciones naturales" con que le dota, "que lo sume en tormentos inventados por él mismo". (*K.U.* pp. 346-347, Ak. 430). Y en *Idea*, leemos: "Parece que a la Naturaleza no le interesaba que el hombre viviera bien; sino que se desarrollara a tal grado que, por su comportamiento, fuera digno de la vida y del bienestar". (p.45, Ak. 20).

<sup>168</sup> *K.U.* p. 346, Ak. 430.

<sup>169</sup> *Ibíd.*, p. 348, Ak. 431.

(reguladora) del "hombre" cuyas notas distintivas serían su *dinamicidad esencial*<sup>170</sup> -como disposiciones en libertad<sup>171</sup> y de manera que "nada exterior a ese mismo desarrollo configura al hombre, sino que éste es su desarrollo mismo<sup>172</sup>- y la de que esa dinamicidad se da como *autodesarrollo*, es decir, únicamente como obra de sí mismo.<sup>173</sup>

Sabemos ya que la *insociable sociabilidad* es la expresión con que Kant designa los rasgos específicos de la condición de los seres humanos que actúan como instrumentos de su autodesarrollo. Es decir, que el devenir histórico del libre arbitrio racional en el conjunto de la cultura y sus productos -y así el progreso hacia mejor- tiene como medios históricos el antagonismo y la necesidad de cooperación, la dominación y la guerra. Son estas condiciones las que obligan a los hombres a autoimponerse la vida en sociedades sometidas a normas coactivas, esto es, la creación de Estados, y les impone posteriormente regular las relaciones entre éstos para evitar el abismo de su total destrucción por la guerra. Que todo esto no es un proceso intencionadamente previsto y llevado a cabo, sino

---

<sup>170</sup> 1976, p. 100.

<sup>171</sup> *Ibid.* Igualmente, para Mercedes Torrevejan, ésta afirmación: "compendia lo que significa la naturaleza 'histórica' del hombre. (...) Se trata del punto cero de un conjunto de disposiciones que han dejado atrás la necesaria instintiva cárcel dorada, pero uniforme y férrea de la naturaleza". (1989, p. 280).

<sup>172</sup> M. Sacristán, 1976, p. 101

<sup>173</sup> *Ibidem.*

determinado por el libre juego de los seres humanos limitada o imperfectamente racionales, es lo que permite afirmar que es "plan" (o "astucia") de la Naturaleza "queramos o no los hombres -fata volentem ducunt, nolentem trahunt".<sup>174</sup>

Vuelvo a insistir en que este diseño finalista de la historia como progreso debe entenderse desde el punto de vista crítico ya referido; pretender que se trata de una explicación real de la historia, de las etapas o hechos primordiales que certifican el progreso como producto efectivo de una "naturaleza" inteligente y providente (de una conciencia metafísica actuando a través de los seres humanos) es una pretensión trascendente y dogmática, del todo incompatible con la filosofía kantiana. Lo dicho más arriba sobre el sentido de la teleología como principio regulativo del juicio reflexionante nos permite volver a decir que de lo que se trata es de la posibilidad -impulsada por nuestras necesidades subjetivas- de ordenar conforme a ciertas pautas -de sentido sistemático y progreso- los momentos más significativos de la historia empírica. Se trata, en los términos de José Luis Villacañas:

" De intentar ordenar todos los hechos particulares de la conducta humana como ámbito temporal sometido a

---

<sup>174</sup> Paz perpetua pp. 124-125, Ak. 365; y Teoría y práctica p. 60, Ak. 313.

causas (sin apelar a la ley moral) desde el interés (...) de la propia razón, destacando aquellos sucesos históricos que, *casualmente*, (...) han dado lugar a construcciones culturales o históricas que son más coherentes con la situación de racionalidad perfecta. (...) El hecho de que las conexiones causales sean relevantes sólo cuando su resultante es una situación más coherente que la anterior con la racionalidad perfecta, es la hipótesis introducida desde nuestro interés".<sup>175</sup>

Roberto Rodríguez Aramayo aborda con fortuna la misma cuestión al trasladar la autoría de aquél diseño o argumento de la historia, que venimos llamando con Kant "plan de la Naturaleza", al propio *filósofo de la historia de sesgo kantiano*. Frente a la consideración de la exposición kantiana como la de una representación en la que los hombres no pasan de ser actores de una obra pensada por una instancia ajena y superior a ellos -piezas o elementos del plan de ésta- Rodríguez Aramayo explica:

---

<sup>175</sup>1987, p. 266 (subrayado en el original).

"Bajo el seudónimo de 'Naturaleza' se esconde la identidad real del auténtico 'guionista' que no es otro sino el filósofo de la historia. La Naturaleza providente de que se nos habla aquí no parece ser sino un trasunto de la razón pura práctica del filósofo en su vertiente elpidológica y prospectiva. El filósofo de la historia es quien, en definitiva, configura el cedazo teleológico donde deberá desenvolverse la trama del transcurso de las acciones humanas (...). El es quien, en última instancia, recluta al antagonismo y a la guerra, para ponerlos al servicio de sus planes".<sup>176</sup>

Estos pasos nos conducen, a su vez, a un aspecto destacado de la construcción kantiana: el "plan de la Naturaleza" como principio de la historia (y del progreso en ésta), sólo se afirma y fundamenta desde un nuevo principio de progreso -esto es, de devenir histórico- que es la praxis, consciente e intencional, de los hombres en tanto que sujetos político-morales. La relación entre uno y otro puede verse desde una doble perspectiva: desde la historia como proceso (o historia narrada), se trata del "momento" -que es el momento de la Ilustración en que "el filósofo ha captado el plan de la Naturaleza, por lo que éste deja de ser oculto" y "puede, por tanto, tratar un plan histórico consciente-a partir de dos dictados de la razón-

---

<sup>176</sup>1989, p. 238



y movernos intencionalmente hacia su realización".<sup>177</sup>La otra perspectiva, la más adecuada, la de la historia como narración o historia filosófica nos lleva, en este punto, a decir que la Idea teleológica, el progreso como "plan de la Naturaleza", sólo es posible desde la subjetividad del filósofo ilustrado que es -y en tanto que lo es- sujeto de un proyecto consciente de aproximación a las Ideas de la sociedad republicana y la paz perpetua.

Así, cabe decir que, si en la "historia pasada" (o "del pasado") la acción de la Naturaleza ha sido la primordial para el progreso, en adelante (en la historia como futuro) aquélla pasa a ser principio secundario y subordinado<sup>178</sup>al principio de la voluntad del político moral.<sup>179</sup> Y desde aquí tienen cabida las expresiones de Kant, en el sentido de que ya no podemos "alejarnos de nuestra vida nuestra propia culpa, con esto de echar la culpa al destino"<sup>180</sup>, o de que "la incapacidad de servirse de la

---

<sup>177</sup>Yovel, 1980, pp. 153-154.

<sup>178</sup> *Ibidem* p. 174. Y el mismo autor destaca que "Kant siempre enfatiza que la Ilustración no es sólo una forma de conciencia sino una fuerza histórica real que puede ser institucionalizada a través de la praxis histórica" y así ser incorporada en la realidad.

<sup>179</sup> José Luis Villacañas lo formula con estas palabras: "La concepción teleológica de la historia es algo que sólo tiene sentido desde la voluntad moral del político moral. Sin esta subjetividad, las hipótesis, los supuestos, no tendrán justificación. No habría necesidades, ni intereses, que cumplir con esos supuestos". (1987, p. 268).

<sup>180</sup> *Comienzo Conjetural*, pp. 84-85, Ak. 121.

propia razón" -que la Ilustración exige- es "incapacidad culpable".<sup>181</sup>

La dependencia filosófica fundamental de la idea de intención de la naturaleza respecto del principio práctico de la voluntad racional, se plasma en la misma dependencia esencial que Kant afirma de la concepción del hombre como *último fin* de la Naturaleza, respecto de su concepción como *fin final*. El primero es la cultura en el hombre, esto es, el desarrollo del conjunto de sus disposiciones como sujeto de fines del libre arbitrio que, en la construcción teleológica, se convierte en el fin último (*letzter zweck*) del sistema de la Naturaleza.<sup>182</sup> El segundo, *Endzweck*<sup>183</sup>, es de índole radicalmente distinta, por cuanto significa la autoconcepción del ser humano, en tanto que sujeto de libertad moral o razón pura práctica, y así como noumeno, como *único fin en sí mismo* -en el sentido de la filosofía moral que conocemos bien- y en tanto como *único fin final*, no ya de la Naturaleza, sino de toda la creación desde el

---

<sup>181</sup> *Qué es Ilustración* p.25, Ak.35. Sobre este punto, víd. José Luis Villacañas, 1987, p. 294. Este, por otro lado, se refiere a este segundo principio de progreso como *progreso moral*, cualitativamente diferente del progreso que es obra de la Naturaleza, porque en él lo decisivo es la intención de la voluntad: "Progreso moral es la secuencia de acciones históricas realizadas por una política moral que usa las tendencias del progreso natural teniendo en cuenta el fin final de la igualdad, libertad y autonomía personal de los individuos". (*Ibíd.*)

<sup>182</sup> Como parte y condición de la cultura, el derecho es componente destacado de este fin último como ya tuve ocasión de exponer más arriba.

<sup>183</sup> Esta es la terminología de García Morente y Gómez Caffarena (1984, p. 201), en tanto que Javier Herrero traduce como "fin último de la naturaleza" y "fin-término de la creación" (1975, pp. 88-93).

punto de vista moral (teleología moral o *fé racional*)<sup>184</sup>.  
Pues bien, el núcleo de lo que me interesaba recoger aquí  
es perfectamente establecido por Kant en la *Crítica del  
juicio*:

"Como único ser en la tierra que tiene entendimiento  
y, por tanto, facultad de proponerse arbitrariamente fines,  
es él ciertamente, señor, en título de la naturaleza, y si  
se considera ésta como un sistema teleológico, el hombre  
es, según su determinación, el último fin de la naturaleza,  
*pero siempre sólo con la condición de que lo comprenda y  
tenga la voluntad de dar a ella y a sí mismo una relación  
de fin tal que pueda, independientemente de la naturaleza,  
bastarse a sí mismo, y ser, por tanto, fin final; éste,  
empero, no debe ser de ningún modo, buscado en la  
naturaleza*".<sup>185</sup>

---

<sup>184</sup> Sobre este universo de conceptos y cuestiones de la filosofía  
kantiana (en que convergen la moral, la filosofía de la historia  
y la religión) y que excede de mi incumbencia en éstas páginas,  
véanse, entre otros, Fco. Javier Herrero, 1975, pp. 85-93; José  
Gómez Caffarena, 1984, pp. 201-204; Yirmiyahu Yovel, 1980, pp.  
175-178.

<sup>185</sup> *K.U.*; p. 347, *Ak.* 431. El subrayado es mío.  
A su vez, en tanto que el concepto de *paz perpetua* incorpora,  
para Kant, la condición de los Estados como Estados republicanos,  
organizados según los principios de justicia, nuestro autor puede  
afirmar que "este establecimiento universal y duradero de la paz  
no constituye sólo una parte, sino la totalidad del fin final de  
la doctrina del derecho dentro de los límites de la nueva razón".  
(*DD.* p. 195, *Ak.* 355 [también subrayado por mí]).

### 3. LA IDEA DE PROGRESO. SU SIGNIFICADO PRÁCTICO.

De lo dicho más arriba, puede colegirse que, en sus elaboraciones filosófico-históricas, le importa sobre todo a Kant afirmar la posibilidad real de progreso desde el interés práctico-moral de nuestra razón en la realización futura

- "en el plazo de generaciones"- de sus fines. Ya en la *Idea de una historia...* de 1784, se refiere Kant al:

"Ensayo filosófico que trate de construir la historia universal con arreglo a un plan de la Naturaleza que tiende a la asociación ciudadana completa de la especie humana(...)"<sup>186</sup>

Es decir, que, como recalca Yovel -refiriéndose a los escritos posteriores al citado- el núcleo del empeño kantiano no es sólo la búsqueda de regularidades en el transcurrir de los hechos -que permitan evitar la impresión de caos y posibiliten la comprensión de regularidades o "sistemas"- sino de una "segunda correspondencia" entre los hechos -el decurso empírico de la historia- y "lo que la razón práctica prescribe como deber"<sup>187</sup>. Esta es la cuestión del progreso a la que Kant dedicará la segunda parte -"Conflicto de la Facultad de Filosofía con la

---

<sup>186</sup> p. 61 AK VIII, p. 29.

<sup>187</sup> 1980, pp. 166 y 167.

Facultad de Derecho"- de su *Conflicto de las Facultades* (1798).

Ha quedado ya establecido que la historia filosófica -la narración de la historia en sentido finalista y orientada más al futuro que al pasado- tiene su fundamento en las necesidades o intereses del sujeto de la misma; intereses teóricos del investigador que contempla el pasado y presente de la especie humana, pero sobre todo del sujeto moral que actúa en la "historia" -en el tiempo narrado- y al que su interés práctico "convierte en filósofo de la historia". Retomar esta tesis sobre el sentido de las hipótesis e hilos conductores del "historiador cosmopolita", y primordialmente la *Idea del progreso* en su relación con la filosofía práctica -la teoría de la justicia- es lo que finalmente me interesa.

La fragilidad teórica de la construcción finalista afirmada siempre por Kant (se trata de "suposiciones", "novelas" o "viajes de la imaginación"), se reitera por supuesto, en lo que a la hipótesis del progreso se refiere. De "los tres casos posibles" que contendría una "predicción de la historia futura", (el "retroceso hacia peor", el progreso de la raza humana o "un estancamiento eterno" con avances y retrocesos en torno al mismo punto)<sup>188</sup> ninguno de ellos puede ser afirmado por la razón en su uso teórico; pues la libertad (*Willkür*) de los seres humanos impide el

---

<sup>188</sup> "Si progreso..." p. 98; *Conflicto Facultades*, Ak. VII p. 81.

establecimiento de predicciones suficientemente fiables de su conducta (ni siquiera la experiencia de una tendencia duradera en cierto sentido sustenta tal predicción, ya que no cabe "asegurar que no sea ahora, precisamente, el momento" en que aquélla cambie)<sup>189</sup>.

El mismo Kant insiste en que la única posibilidad de la historia *a priori* se produce "si el profeta mismo hace y dispone los hechos que anuncia con anticipación"<sup>190</sup>. Pero los ejemplos que Kant aduce al respecto son bien críticos y ajenos a su propia postura que no es, indudablemente, la de la acción orientada a la satisfacción de las propias profecías.<sup>191</sup>

El verdadero significado y fundamento de la Idea regulativa de progreso se encuentra, pues, en el interés de la razón práctica. Es éste -el interés práctico-moral de la razón- el verdadero determinante de la historia del futuro en clave filosófica o cosmopolita (desde el punto de vista del ciudadano del mundo), de modo que, recurriendo a los

---

<sup>189</sup> "Pues nos las tenemos con seres que actúan libremente, a los que se puede dictar de antemano lo que *deben* hacer pero de los que no se puede predecir lo que harán..." *Ibíd.* pp. 101-102, Ak. VII, p. 83.

<sup>190</sup> *Ibíd.*, p. 96, Ak. VII, pp. 79-80.

<sup>191</sup> Los profetas judíos podían prever, según nuestro autor, que "la constitución insostenible" que ellos mismos imponían al pueblo de Israel, conduciría a éste a un fatal desenlace. Igualmente "los sacerdotes presagian la decadencia de la Religión y la aparición del Anticristo; mientras hacen todo lo que está de su parte para que esto ocurra. En fin, los políticos "realistas" o conservadores niegan la reforma republicana del Estado alegando "que hay que tomar a los hombres como son", lo que quiere decir "tal como nosotros los hemos hecho". (*Ibíd.* pp. 96-97, Ak. VII p. 80).

términos de Karl Jaspers, aquélla Idea:

"No me hace saber lo que sucederá pero me permite anticipar aquello que contribuiré a producir. La Idea de progreso no me contesta a la pregunta de qué es lo que va a ocurrir, pero me dice hacia donde apunta mi intención".<sup>192</sup>

Si ya en 1784 afirma nuestro autor que el sentido primordial de su ensayo filosófico es su efecto *propulsor*<sup>193</sup>, en la imprescindible tercera parte de *Teoría y práctica* ("De la relación entre teoría y práctica en el Derecho Internacional, considerada con propósitos filantrópicos universales, esto es, cosmopolitas") se desarrolla definitivamente esa explicación de la historia *a priori* como auxiliar de la política moral, es decir, como dependiente de los principios de la teoría de la justicia. Es la ineludible influencia que la Idea de lo por venir tiene sobre nuestras actitudes y nuestras acciones, lo que nos conduce a no negar la posibilidad de progreso final de la especie a la que, en caso contrario, "tendríamos que odiar o despreciar"<sup>194</sup>. Aún recalcando toda la incertidumbre de esa hipótesis, la fuerza que le

---

<sup>192</sup> 1962, p. 335.

<sup>193</sup> *Idea...* p. 61, Ak. 29.

<sup>194</sup> "Pues, aunque se haga el mayor de los esfuerzos (...) no se puede evitar el odio hacia lo que es y sigue siendo malo (sobre todo hacia esa maldad que consiste en una premeditada violación recíproca de los más sacrosantos derechos del hombre". (*Teoría y práctica* pp. 51-52, Ak. 307).

proporciona su relación con la acción debida según principios de justicia, es tal que justifica para Kant el desplazamiento de la carga de la prueba:

"No tengo necesidad de demostrar esta suposición; es el adversario de ella quien ha de proporcionar una prueba. Porque yo me apoyo en un deber para mí innato, consistente en que cada miembro de la serie de generaciones (...) actúe sobre la posteridad de tal manera que ésta se haga cada vez mejor (también se ha de admitir, por ende, la posibilidad de esto)..."<sup>195</sup>.

Es el principio moral de la razón práctica -que es voluntad (en el sentido de Wille)- la definitiva, y aún única, razón de ser de esa afirmación del principio de progreso que deviene, por tanto, afirmación de fé o confianza destinada a reforzar aquél principio moral en nuestro ánimo, o, en expresión de Eric Weil, sólo justificada "por la necesidad moral de no privar al hombre del motivo de su acción sumergiéndolo en una desesperación sin salida".<sup>196</sup>

---

<sup>195</sup> *Ibíd.*, p. 54, Ak. 309.

<sup>196</sup> 1962, p. 23.



La construcción teleológica, el principio de progreso, o la apelación a la Providencia, deben considerarse según el mismo Kant:

"Como una expresión no inadecuada de los deseos y esperanzas morales de los hombres (...) <sup>197</sup>. "Esperanza de tiempos mejores, sin la cual nunca hubiera entusiasmado al corazón humano un deseo serio de hacer algo provechoso para el bien universal". <sup>198</sup>

Este significado último de la Idea del progreso, como fé sustentada por la razón práctica <sup>199</sup>, se traslada al carácter con que se configura la célebre referencia de Kant a la Revolución francesa y su influencia sobre los espíritus ilustrados como "un hecho de nuestro tiempo que demuestra esa tendencia moral del género humano". Ese hecho, que supone "una experiencia en la que la historia profética puede anclar" <sup>200</sup>, no consiste en la misma acción

---

<sup>197</sup>     *Teoría y práctica*, p. 58, Ak. 312.

<sup>198</sup>     *Ibíd.*, p. 54, Ak. 309.

<sup>199</sup>     En torno al mismo, véanse, entre otros, Karl Jaspers, 1962, pp. 346 y 347; Lucien Goldmann, 1974, pp. 213-214; Georges Vlachos, 1962, pp.186-188; José Gómez Caffarena, 1983, pp. 222 y 223; William J. Booth, 1986, pp. 110-111; Roberto R. Aramayo, 1987, *passim* y 1989, pp.238 y 241; Sergio Sevilla, 1989, pp. 259, 261. Ya escritas estas páginas, he conocido un nuevo trabajo de Roberto Rodríguez Aramayo ("La simbiosis entre ética y filosofía de la historia, o el rostro jánico de la moral kantiana, en *Isegoría* nº 4, Octubre 1991, pp. 20-37), especialmente valioso para la cuestión aquí tratada. Desde mi punto de vista, el expertísimo comentarista de Kant que es Rodríguez Aramayo otorga un peso excesivo al "imperativo elpidológico" como "verdadero corazón" de la ética kantiana.

<sup>200</sup>     "Si progreso..." pp. 103-105, *Conflicto Facultades*, Ak. VII, pp. 84,85.

revolucionaria sino en el *sentimiento* o manera de pensar con que aquélla acción es recibida por los espectadores ilustrados, *sentimiento desinteresado y general*, (y por lo tanto moral), al que Kant se refiere como "participación afectiva en el bien" o *entusiasmo*, y que, según él, pervive sin que se olvide jamás, pues muestra:

"Una disposición y una capacidad de mejoramiento en la especie humana como ningún político la hubiera podido sonsacar del curso que llevaron hasta hoy las cosas (...)"<sup>201</sup>.

Lo que de todo ello quiero subrayar, en relación con lo que venía diciendo, es que esa experiencia no debe entenderse como prueba empírica de una predicción teórica sino como *signo* o *señal* que ha de reforzar aquélla fé racional, o esperanza, en la posibilidad histórica de los principios de justicia que constituye la "historia filosófica".<sup>202</sup>

La distinción radical entre los enunciados de la historia filosófica y los principios para la acción provenientes de la razón práctico-moral, es el primer punto que debe recordarse en una apreciación final del sentido y alcance de aquélla. Aún dependiente en su fundamento y

---

<sup>201</sup> *Ibíd.* pp. 105-109, Ak. VII pp. 85-88.

<sup>202</sup> *Ibíd.*, pp. 104 y 109, Ak. VII, pp. 84 y 88.  
cfr. Jaspers, *op. cit.*, p. 347; Gómez Caffarena, 1983, pp. 225 y 226; William J. Booth, 1986, p. 121.

valor de los intereses, primordialmente prácticos, de la razón, las hipótesis de la construcción teleológica (y de ellas, también la referida a la Idea de progreso) versan acerca del devenir del mundo y de los resultados en él de nuestras acciones, es decir, interpretan los hechos de la Naturaleza (para indagar en ellos la realizabilidad de nuestros principios de acción).<sup>203</sup> A diferencia de los principios del puro deber ser, aquéllos enunciados dependen de alguna relación con los hechos, de algún apoyo en los mismos, para la credibilidad que solicitan de nosotros.

Kant deja clara esa diferenciación en todos los momentos y expresiones de su reflexión que hemos venido examinando. Y la separación de las dos perspectivas, de las dos construcciones de la razón, se hace patente, a la vez que en otros lugares, en sus páginas (múltiples y repartidas por casi toda su obra) sobre la guerra.

La guerra entre Estados es -como el antagonismo entre individuos- instrumento favorito de la acción finalista de la Naturaleza, del desarrollo de las disposiciones humanas -de la cultura- de la formación de los Estados, de la marcha de éstos hacia la forma republicana de gobierno y, en fin, del establecimiento de relaciones legales entre los Estados y, así, de su autosupresión, es decir, de la paz de

---

<sup>203</sup>

Sergio Sevilla (1989, *passim*.) ha comentado detenidamente la situación de la Idea de historia en la confluencia de discursos correspondientes a las distintas tareas que le son asignadas y los problemas que surgen de todo ello.

un orden jurídico-internacional; en suma, "la Naturaleza para conseguir su propósito ha elegido un medio: la guerra"<sup>204</sup>. Ésta es la perspectiva de la historia cosmopolita.

De otro lado, no hace falta extenderse en explicar que la guerra representa, desde el punto de vista de la razón práctica, el conjunto de todo lo malo y todo lo inmoral. Pues, aún sin atender a sus efectos o resultados externos más evidentes la guerra se constituye, como principio perverso de las relaciones entre los hombres , principio de la pura dominación y sometimiento, sin atención a ninguna idea de derecho -o antitética de ésta<sup>205</sup>- de manera que Kant se suma a la opinión de aquél griego: "la guerra es mala porque hace más hombres malos que los que mata"<sup>206</sup>, y afirma que "la naturaleza humana en ninguna otra parte se muestra menos digna de ser amada que en las relaciones

---

<sup>204</sup> *Paz perpetua*, p. 122, Ak. 364.

<sup>205</sup> *Paz perpetua* pp. 110-113 (Ak. 112 113).  
Y así: "Considerado el derecho de gentes como el de un derecho a la guerra, resulta en realidad inconcebible; porque habría de concebirse entonces como un derecho a determinar lo justo y lo injusto, no según leyes exteriores de valor universal limitativas de la libertad de cada individuo, sino según máximas parciales, asentadas sobre la fuerza bruta". (*Ibíd.* p. 112, Ak. 113).

<sup>206</sup> *Paz perpetua*, p. 124, Ak. 365.

externas entre los pueblos".<sup>207</sup> La moral de Kant excluye, además, como inmorales los ejércitos permanentes, pues:

"Tener gentes a sueldo para que mueran o maten parece que implica un uso del hombre como mera máquina en manos de otro-el Estado-; lo cual no se complace bien con los derechos de la Humanidad en nuestra propia persona".<sup>208</sup>

La conclusión es conocida:

"La razón práctico-moral expresa en nosotros su veto irrevocable: *no debe haber guerra*; ni guerra entre tú y yo en el estado de naturaleza, ni guerra entre nosotros como Estados(...)".<sup>209</sup>

La diferenciación entre los dos puntos de vista, que hemos ilustrado con la cuestión de la guerra<sup>210</sup>, pero que se muestra en la separación y aún en la incompatibilidad de las nociones y argumentos primordiales de uno y otro<sup>211</sup>, viene acompañada por la subordinación, en todos los

---

<sup>207</sup> *Teoría y práctica* p. 59, Ak. 312.

<sup>208</sup> *Paz perpetua* p. 93, Ak. 345.

<sup>209</sup> *D.D.* p. 195, Ak. 354.

<sup>210</sup> Sobre la misma, *vid.*, entre otros, Karl Jaspers, 1962, pp. 341-345. En la misma distinción insiste Hannah Arendt (1982, pp. 50 y ss.) que, sin embargo, mantiene la superioridad de la posición del espectador, frente a lo que yo sostengo y sostendré aquí que es la postura última de Kant.

<sup>211</sup> Véase, en este sentido, W. J. Booth, 1986, pp. 113-123.

sentidos, de uno a otro (de la construcción teleológica a las exigencias de la razón moral).

#### 4. LA PRIORIDAD IRREDUCTIBLE DE LOS PRINCIPIOS DE LA VOLUNTAD AUTONOMÍA PARA LA ACCION.

En consonancia con lo que ya conocemos a partir de la *Crítica del Juicio*, las obras de Kant que relacionan la Teoría de la justicia con su factibilidad, según una hipótesis de progreso, confirman esa dependencia configurando la hipótesis como aquélla que nos "interesa aceptar(...)" para alcanzar un determinado fin, fin que es, en este caso, moral, tal que la máxima de proponerlo es un deber"<sup>212</sup>; o estableciendo un sólo sentido posible para los enunciados históricos, el de confirmar los principios prácticos y negando, por tanto, que puedan ser utilizados en contra de propósitos práctico-morales, o para inducir al desistimiento de éstos.<sup>213</sup>

Pero es que, sobre todo, sería erróneo contemplar la propuesta kantiana como la de una concepción de la acción política-moral como acción que realiza el ideal, o del progreso como el simple recorrido o trayecto hasta ese

---

<sup>212</sup> D.D. p. 194, Ak. 354.

<sup>213</sup> Teoría y práctica p. 55, Ak. 309-310:  
"Los argumentos empíricos contra el éxito de estas resoluciones tomadas por esperanza son aquí del todo inoperantes; la suposición de que cuanto hasta ahora aún no se ha logrado, sólo por eso tampoco se va a lograr jamás, no autoriza en modo alguno a desistir de propósitos pragmáticos o técnicos (...) y menos todavía de un propósito moral(...)".  
Este motivo kantiano, crítico del "clásico político que habla a todas horas de realismo y de la mentalidad positiva de los hombres" (Sacristán, 1976, pp. 106-107) ya nos es suficientemente conocido (Víd., así mismo, Torrevejano, 1989, p. 281 y 281-nota 12). También George Vlachos insiste en la oposición de Kant a la utilización conservadora de la historia por los "empiristas" que, a su vez, desde su punto de vista y sus intereses, confunden experiencia con estado estacionario (1962, pp. 187 y 291).

momento conclusivo y justificativo. El planteamiento es más bien el inverso, de manera que -al igual que ocurre con las nociones básicas de la filosofía moral de Kant, como *principios* y *bien-* lo fundamental es la acción y no el resultado, la dirección y no el término del camino.

Esto es decisivo en el sistema de la filosofía jurídico-política kantiana que, recuérdese, configura sus nociones normativas primordiales como Ideas no constitutivas sino regulativas u orientadoras de la acción según principios de justicia. Villacañas Berlanga lo ha escrito en palabras que merecen ser recogidas literalmente:

"El ideal kantiano no está colocado al final de un proceso. Obviamente, existiría de manera perfecta al final del proceso, sólo que los proyectos temporales no tienen final, ni los ideales existen fuera de las construcciones conceptuales. Kant sabía que no hay final de viaje en la historia y que, por lo tanto, no hay en lo real *ideal perfecto*. Que lo ideal no es aquella realidad empírica que, semejante a los demás objetos, se diferencia sólo en que se sitúa en el futuro. No. *Lo ideal no es real cuando se realiza, sino cuando pone en tensión la realidad vigente hacia una dirección de mayor coherencia, sistematización y orden*. Por eso, la realidad del ideal no es la que tendrá en un futuro, sino la que tiene cuando se usa



*ya para justificar nuestra conducta" <sup>214</sup>.*

Ese es el caso de la idea de sociedad republicana, o de la *constitución jurídica perfecta*, que "sólo puede representarse por razón pura", luego "ha de contarse entre las ideas"<sup>215</sup>. Y la irrealizabilidad de la Idea acompaña a su índole de patrón para la acción tendente a aproximar la realidad -jurídica- a los principios racionales de la misma, "a lo que la razón nos obliga a aspirar a través de un *imperativo categórico*".<sup>216</sup>. Las líneas finales de las "Observaciones aclaratorias" a la *Rechtslehre* formulan inmejorablemente tal esquema de pensamiento al referirse a:

"La idea de una constitución civil en general, es decir, en un concepto de la razón práctica, del que ciertamente no puede ponerse adecuadamente ningún ejemplo en la experiencia, pero al que, como norma, ninguna experiencia debe tampoco contradecir".<sup>217</sup>

Por otra parte, esta construcción filosófica contiene la mejor explicación posible de la relación de Kant con el

---

<sup>214</sup> 1987, pp. 314-315. En el trabajo de 1991 citado más arriba, Rodríguez Aramayo destaca que la metáfora, usada por el propio Kant, de la *línea asintótica*, que se aproxima siempre a un punto que no llega nunca a alcanzar, "se convierte así en un axioma central del pensamiento práctico de Kant" (*loc. cit.* p. 25). En el mismo sentido, *cifr.* Théodore Ruyssen, 1962, pp. 47-48.

<sup>215</sup> *D.D.* p. 218, *Ak.* 371.

<sup>216</sup> *Ibíd.* p. 149, *Ak.* 318.

<sup>217</sup> *Ibíd.*, p. 219, *Ak.* 372.

pensamiento político utópico, tal y como el propio autor la refiere en su escrito sobre la idea de *progreso*:

"Es un dulce sueño esperar que un producto Estado, como estos utópicos, se dará algún día por muy lejano que esté, en toda su perfección, pero el irse aproximando a él no sólo es pensable, sino, en la medida en que es compatible con la ley moral, es deber, no ya del ciudadano, sino del jefe del Estado."<sup>218</sup>

La importancia prevalente de nuestros principios de acción y de su adecuación a las leyes formales de justicia, esto es, de la orientación de la acción -en relación con el deber- respecto de la Idea que aparece como fin o término *ad quem* de aquélla, supone, por supuesto, el mantenimiento en este momento, de la tesis que ya nos es familiar desde las premisas iniciales de la filosofía práctica kantiana: la exigencia o vinculatoriedad racional (obligación) de aquélla acción para nuestro arbitrio no puede proceder de los enunciados de la historia filosófica sobre su realizabilidad, ni depender o ser condicionada por ellos. La historia, ni empírica ni filosófica -o *a priori*- no puede producir deber (moral o categórico):

---

<sup>218</sup> "Si progreso..." nota 5, p. 122; *Conflicto facultades*, Ak. VII, p. 92, nota.

"Cuando yo digo que la Naturaleza "quiere" que esto o lo otro suceda, no entiendo que la Naturaleza nos impone la obligación de hacerlo -pues tal obligación sólo puede partir de la razón práctica, libre de toda coacción (...)"<sup>219</sup>

Kant es, también aquí, coherente con sus planteamientos básicos: sólo la imposibilidad lógica minaría la fuerza del deber práctico-racional, y esa ha sido superada desde el núcleo mismo de la *Crítica de la razón pura*; en cuanto a la imposibilidad "real", no puede demostrarse -por mucho que quieran los realistas de la política-, ya lo sabemos, para seres dotados de libertad:

"De un propósito moral (...) basta con que no se haya demostrado la imposibilidad de su realización para que constituya un deber".<sup>220</sup>

De nuevo la *Doctrina del derecho* confirma de manera inmejorable lo que vengo exponiendo:

---

<sup>219</sup>

*Paz perpetua* p. 124, Ak. 365.

Karl Jaspers subraya detenidamente la importancia de mantener diferenciados los planteamientos sobre el plan de la Naturaleza y la determinación de nuestras propias acciones. Las construcciones de Kant sobre "los medios empleados por la Naturaleza" no pueden convertirse en premisas de las que derivemos nuestros propios fines, ni podemos usar los medios por los que actúa la Naturaleza o asumir como principios de la acción el plan de ésta. (1962, pp. 346 y 347).

<sup>220</sup>

*Teoría y práctica* p. 55, Ak. 310.

"Es evidente que aquí no se convierte en deber aceptar (*suppositio*) que el fin sea realizable, cosa que es un juicio meramente teórico y problemático en este sentido, porque no hay obligación alguna de ello (de creer algo); sino que a lo que nos obliga un deber es a actuar según la idea de aquél fin, aunque no exista la menor probabilidad teórica de que pueda ser realizado, pero no obstante tampoco puede demostrarse su imposibilidad"<sup>221</sup>.

En fin, en el momento de apreciar finalmente la relación entre visión del mundo y acción humana, deben ser definitivamente afirmadas la dignidad única y la fuerza determinante de la razón práctico-moral y de su autonomía.

La creencia consoladora -que además es instrumental al fin moral y sólo desde éste puede sostenerse- no deja de coexistir, o ser contrapesada por Kant, con buenas dosis de escepticismo o de lúcida sospecha, ilustrada en la exclamación del enfermo ante el médico que, pese a sus dolencias sin remisión, le insiste, optimista, en un "inminente progreso a mejor": "¡Me estoy muriendo de mejoría!".<sup>222</sup>. Pero tanto la fé racional, o el optimismo

---

<sup>221</sup> DD. pp. 194-195, Ak. 354. Sobre la necesidad de no malinterpretar a Kant en "la tensión que establece entre naturaleza y libertad, entre "es" y "debe"", víd. Jaspers, 1962, 345-347. Sobre la conexión en este punto de la *Rechtslehre* - en su afirmación de la necesidad de la idea de paz perpetua desde la *metafísica de los costumbres* - "con el resto de la filosofía práctica crítica" kantiana, víd. Adela Cortina, 1989, pp. LI-LIII.

<sup>222</sup> "Si el género humano progresa..." p. 117; *Conflicto facultades*, Ak. VII, p. 93.

militante, como el escepticismo ante la sombría realidad, palidecen ante nuestra condición primordial e irrenunciable de sujetos de acción, de actores de una voluntad libre y ante la fuerza que, para esa condición nuestra, reclaman las exigencias de la razón de cada uno bajo el nombre de deber:

"Ahora bien, por más dudas que de la historia quepa extraer contra mis esperanzas (...) mientras eso no pueda probarse con absoluta certeza, me asiste, pese a todo, la posibilidad de no trocar el deber (que es lo *liquidum*) por la regla de la prudencia consistente en no dedicarse a lo impracticable (que sería lo *illiquidum* pues es mera hipótesis). Por incierto que me resulte, y que me siga resultando siempre, si cabe esperar lo mejor para el género humano, esto no puede destruir, sin embargo, la máxima -ni, por tanto, la necesidad de presuponerla con miras prácticas- de que tal cosa es factible".<sup>223</sup>

De éste y los otros textos que venimos viendo, que contienen la posición última y más comprensiva de Kant, se obtiene la confirmación de que, como observa Gómez Caffarena, lo primario para nuestro autor "no es ya hacer filosofía de la historia". En efecto, "la mirada empírica es pospuesta y el motivo prevalente es el de la decisión

---

<sup>223</sup> Teoría y práctica, p. 54, Ak. 309.

moral de llevar adelante el ideal".<sup>224</sup> Los "designios de la Naturaleza", su receptividad o "disposición" cooperativa ante nuestras intenciones aparecen, entonces, sólo débilmente dibujadas en el escenario de nuestras decisiones, en el que la voluntad autónoma (razón práctica), en cada uno, es la única guía posible, o aceptable, desde la conciencia de la libertad.

Este es el punto de vista moral para relacionarnos con el mundo, que ya no trata de dar a éste un sentido y adecuarlo así a nuestros intereses o fines sino que, como escribe William Booth, "deja intacta la disonancia de la naturaleza" -y aún la caótica farsa que los asuntos humanos presentan a los ojos del espectador- para volverse sobre sí mismo y "su capacidad moral para autolegislarse aún frente a la Naturaleza".<sup>225</sup>

La conciencia de ser fines en sí mismos y la consideración de los otros como tales, y, por tanto, el respeto por el derecho de la humanidad en cada individuo y los principios de justicia, constituyen el verdadero hilo conductor que elegimos en tanto que seres morales. Por eso

---

<sup>224</sup> 1983, p. 222.

<sup>225</sup> 1986, pp. 165-166. Por eso me parece necesario extremar las cautelas a la hora de relacionar la posición de Kant con la teoría de Adam Smith, al menos en la utilización más común e ideológica de ésta por el liberalismo economicista. Los sustratos filosófico-prácticos y las enseñanzas de una y otra son demasiado diferentes. (La conexión entre el mecanismo de "la mano invisible" y algunos momentos y enunciados de la "teleología natural" de Kant es, por lo demás, indiscutible, y así ha sido subrayado por autores como Menéndez Ureña, 1979, pp. 23-24; Gómez Caffarena, 1983, p. 209 y Rodríguez Aramayo, 1991, p. 23.

afirma Kant, frente a las perspectivas que miran sobre todo a la Naturaleza y a qué se puede esperar de ella:

"Por mi parte, en cambio, confío en la teoría, pues ésta parte del principio jurídico de cómo *debe ser* la relación entre hombres y entre Estados(...)"<sup>226</sup>.

Recurro, de nuevo, al atractivo libro de William Booth y a su utilización de la imagen kantiana del drama teatral: lo importante desde los orígenes mismos de la revolución copernicana de Kant, escribe el profesor canadiense, es el modo en que contemplamos, para nuestros propósitos prácticos, ese espectáculo. Algunos aceptan lo que parece ser la incorregible marcha de las cosas, se pliegan realistamente a lo dado y, desde luego, "encuentran en ello la justificación de sus propias fechorías". Hay personas que prefieren, en cambio, reinterpretar los hechos de modo que les permitan creer que -si no en el término de su propia vida, sí en la historia de generaciones futuras- cabe adecuarlos al propósito moral, con lo que éste queda reforzado o, al menos, inalterado. La tercera posibilidad es la de reconocer el poco edificante espectáculo contemplado y, en vez de recurrir a la fé, reafirmar la propia conciencia moral que muestra "la autonomía absoluta de la razón práctica" a través de su voz singular. Esta

---

<sup>226</sup>Teoría y práctica, p. 60, Ak. 313.

última sería la verdadera perspectiva moral que finalmente debe encontrarse en Kant.<sup>227</sup>

Y esa confianza prioritaria en la teoría (recuérdese, teoría de los principios prácticos, es decir, teoría moral o de la justicia), esto es, el recurso (inapelable desde los hechos) a la propia autonomía moral, no es para Kant una opción caprichosa, o una actitud procedente del temperamento o del carácter, sino que, repito, procede de la ineludible conciencia de la libertad y de la dignidad de nuestra condición de sujetos de voluntad libre o de sujetos morales. Porque, leemos finalmente en la *Rechtslehre*:

"Aunque lo que concierne al cumplimiento de nuestro propósito [la paz perpetua] quedara como un deseo irrealizable, no nos engañaríamos ciertamente al aceptar la máxima de obrar continuamente en esa dirección; porque ésto es un deber; pero tomar como engañosa a la ley moral en nosotros mismos despertaría el repugnante deseo de hallarse privado de razón y verse sometido, según sus principios, junto con las restantes clases de animales, al mismo mecanismo de la naturaleza"<sup>228</sup>.

---

<sup>227</sup> W.J. Booth, 1986, pp. 177-178. Vid., asimismo, Olivier Reboul, 1970, p. 213.

<sup>228</sup> D.D. p. 195, Ak. 354-355.



## **BIBLIOGRAFIA**

## BIBLIOGRAFIA

### A.- OBRAS DE KANT

*KANTS WERKE. Akademie Textausgabe.*

Unveränderter photomechanischer Abdruck des textes der von Preussichen Akademie der Wissenschaften 1902 begonnenen Ausgabe von Kants gesammelten Schriften.

Berlín u. alia, Walter de Gruyter, 1902 en adelante.

(Como en el texto de la tesis, en la enumeración que sigue de obras kantianas, cito como Ak. la referencia a esta edición, reedición de 1968 a la que sigue el número del volumen correspondiente de la misma).

- 1763.- *Die einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes. Ak. II.*

*El único fundamento posible de una demostración de la existencia de Dios. Trad. e introd. de José María Quintana Cabanas, Barcelona, PPU, 1989.*

- 1764.- *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen. Ak. II.*

*Lo bello y lo sublime. Trad. de Angel Sánchez Rivero, Madrid, Calpe, 1919. Reimpr. Madrid,*

Espasa-Calpe, 1979 (por la que cito). Traducción del francés de Alejo García Moreno y Juan Ruvira, Madrid, Iravedra y Novo, 1876.

- *Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen. Ak. XX.*

*Anotaciones a las 'Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime'.* Selección y traducción de R. Rodríguez Aramayo, en *Kant. Antología*, Barcelona, Península, 1991.

- 1766.- *Traäume eines Geistersehers, erläutert durch Traäume der Metaphysik. Ak. II.*

*Los sueños de un visionario.* Traducción e introducción de Pedro Chacón e Isidoro Reguera, Madrid, Alianza Editorial, 1987 (por la que cito). Hay también traducción de Cinta Canterla, con Introducción y notas de ésta y Prólogo de Rudolf Malter, Universidad de Cádiz, 1989.

- 1770.- *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis. Ak. II.*

*La "Dissertatio" de 1770. Sobre la forma y los principios del mundo sensible y del inteligible.* Introducción y Traducción por Ramón Ceñal, CSIC, Madrid, 1961.

- 1781.- *Kritik der Reinen Vernunft.* Primera edición 1781. Segunda edición 1787. Ak IV y III, respectivamente.

*Crítica de la razón pura.* Traducción, por la que cito, de Pedro Ribas (prólogo y notas del

traductor), Madrid, Alfaguara, 1978. Traducción parcial de Manuel García Morente, en dos volúmenes, Madrid, Librería de Victoriano Suárez, 1928. Traducción de M. García Morente y Manuel Fernández Nuñez, estudio preliminar de F. Larroyo, México, Porrúa, 1973 (2ª edic.). Traducción de José del Perojo (vol. I) y José Rovira Armengol (vol. II), revisada por Ansgar Klein, nota preliminar de Francisco Romero, Buenos Aires, Losada, primera edición 1938, sexta edición 1979.

1783.- *Prolegomena zu einer Jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können. Ak. IV.*

*Prolegómenos a toda metafísica futura que quiera presentarse como ciencia.* Traducción de Julian Besteiro, Madrid, Daniel Jorro, 1912. Reedición con Prólogo de Antonio Rodríguez Huescar, Buenos Aires, Aguilar, 1968 (5ª edición). Traducción e introducción de Mario Caimi, Buenos Aires, Charcas, 1984. Traducción, por la que cito, de Asunción Gabriel, Edic. de Luis María Cifuentes, Madrid, Alhambra, 1986.

1784.- *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht. Ak. VIII.*

*"Idea de una historia universal en sentido cosmopolita".* En *Filosofía de la historia*, selección y traducción de E. Imaz, México, FCE,

1979, 1981 por la que cito. También en *Ideas para una historia... y otros escritos de filosofía de la historia*, (ed. de Concha Roldán y Roberto Rodríguez Aramayo), Madrid, Tecnos, 1987.

1784.- *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?. Ak. VIII.*

*Respuesta a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?. En Kant, Filosofía de la historia*, traducción y edición de E. Imaz, 1981, pp. 25-38 por la que cito. También traducido por J.B. Llinares en la edición *Crítica de la razón pura y ¿Qué es la Ilustración?*, Universidad de Valencia, 1990.

1785.- *Recensionen von Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. Ak. VIII.*

*"Recensiones sobre la obra de Herder. Ideas para una Filosofía de la historia de la humanidad". Traducción de Concha Roldán y R. Rodríguez Aramayo, en Ideas para una historia..., 1987.*

1785.- *Bestimmung des Begriffs einer Menschenrace. Ak. VIII.*

*"Definición de la raza humana", en Filosofía de la historia*, (ed. E. Estiu), Buenos Aires, Ed. Nova, 1964.

1785.- *Antropología práctica* (Según el manuscrito inédito de C.C. Mongrovius, fechado en 1785). Edición de R. Rodríguez Aramayo, Madrid, Tecnos, 1990.

- 1785.- *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ak. IV.*  
*Fundamentación de la metafísica de las*  
*costumbres. Trad. de Manuel García Morente,*  
*Madrid, Espasa-Calpe, 1946, 7ª ed., 1981, por la*  
*que cito. Traducción de A. García Moreno,*  
*Madrid, Iravedra y Novo, 1876. Traducción de*  
*Carlos Martínez Ramírez, Madrid, Aguilar, 1964*  
*(2ª ed.).*
- 1786.- *Muthmasslicher Anfang der Menschengeschichte.*  
*Ak. VIII.*  
*"Comienzo presunto de la historia humana".*  
*Traducción de E. Imaz, Filosofía de la historia,*  
*1981, por la que cito. Y en Ideas para una*  
*historia... (ed. Concha Roldán y Roberto*  
*Rodríguez Aramayo, 1987).*
- 1786.- *Recension von Gottlieb Hufeland's Versuch über*  
*den Grundsatz des Naturrechts. Ak VIII, pp. 125-*  
*130.*  
*"Reseña de la obra de Gottlieb Hufeland "Ensayo*  
*sobre el principio del Derecho Natural"". (Trad.*  
*francesa de L. Guillermit como apéndice a su*  
*traducción de Théorie et pratique, París, Jean*  
*Vrin, 1977).*
- 1786.- *Was heisst: Sich im Denken orientieren. Ak.*  
*VIII.*  
*Cómo orientarse en el pensamiento. Trad. de*  
*Carlos Correas, Buenos Aires, Leviatán, 1983.*

- 1786.- *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft. Ak. IV.*  
*Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza.* Traducción de Carlos Másmela, Madrid, Alianza Editorial, 1989 por la que cito. Hay traducción de Eduardo Ovejero y Maury, Madrid, Reus, 1921.
- 1788.- *Kritik der praktischen Vernunft. Ak. V.*  
*Crítica de la razón práctica.* Traducción de Emilio Miñana y Manuel García Morente, Madrid, Victoriano Suárez, 1913, reeditada en Madrid, Espasa Calpe, 1975, por la que cito. Traducción de Alejo García Moreno, Madrid, Iravedra y novo, 1876. Traducción de José Rovira Armengol, en la ed. de A. Klein, Buenos Aires, Losada 1973 (Tercera edición).
- 1789.- *Carta a Heinrich Jung-Stilling. Ak. XXIII, pp. 494-495.*  
 (Traducción francesa de Jean-Louis Bruch en su edición *Kant. Lettres sur la morale et la Religion*, París, Aubier-Montaigne, 1969, pp. 108-111).
- 1790.- *Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft. Ak. XX.*  
*Primera Introducción a la "Crítica del Juicio". Ak. XX.* Traducción de José Luis Zalabardo, Madrid, Visor, 1987 (por la que cito). (Existe

otra traducción de Arturo Altman, Buenos Aires, Juárez, 1968).

- 1790.- *Kritik der Urteilskraft. Ak. V.*  
*Crítica del juicio.* Trad. de Manuel García Morente, Madrid, Victoriano Suárez, 1914, reeditada en Espasa Calpe, 1977, por la que cito. Traducción del francés de A. García Moreno y Juan Ruvira, Madrid, Iravedra y Novo, 1876. Traducción de José Rovira Armengol, Buenos Aires, Losada, 1961.

- 1790.- *Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll. Ak. VIII.*  
*Por qué no es inútil una nueva crítica de la razón pura (Respuesta a Eberhard).* Traducción de Alfonso Castaño Piñan, Buenos Aires, Aguilar, 1955 (reimpresión 1973).

- 1793.- *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft. Ak. VI.*  
*La Religión dentro de los límites de la mera razón.* Traducción de Felipe Martínez Marzoa, Madrid, Alianza Editorial, 1969, reimpresión 1981, por la que cito.

- 1793 *Preisschrift über die Fortschitte der Metaphysik. Ak. XX.* (editado por Fr. Th. Rink en 1804).  
*Sobre el tema del concurso para el año de 1791 propuesto por la Academia de Ciencias de Berlín*



*¿Cuáles son los efectivos progresos que la Metafísica ha hecho en Alemania desde los tiempos de Leibniz y Wolff?. Traducción e introducción de Félix Duque, Madrid, Tecnos, 1987.*

- 1793.- *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis. Ak. VIII.*

*Sobre el dicho común: 'Eso es correcto en teoría, pero no es posible en la práctica'. Ak. VIII.*

Traducción de Francisco Pérez López y R. Rodríguez Aramayo, Madrid, Tecnos, 1986 por la que cito. Existe también traducción de Emilio Estíu, en *Filosofía de la historia*, Nova, 1964 y de Carlos Correas, Buenos Aires, Leviatán, 1984.

- 1794.- *Das Ende aller Dinge. Ak. VIII.*

*"El fin de todas las cosas". Traducción de Eugenio Imaz en Kant, Filosofía de la historia, 1979, pp. 123-146.*

- 1795.- *Zum ewigen Frieden. Ak. VIII.*

*La paz perpetua. Traducción de F. Rivera Pastor, Madrid, Espasa Calpe, 1946 ( 1ª ed.), 5ª ed. 1979 por la que cito. También Traducida por Joaquín Abellán, con presentación de A. Truyol y Serra, Madrid, Tecnos, 1985. Hay también traducción de Baltasar Espinosa, con Prólogo de Juan Martín-Werner, Madrid, Aguilar, 1967.*

- 1796.- *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie.* Ak. VIII.
- "De un tono de gran señor adoptado hace algún tiempo en Filosofía". (Hay traducción francesa de L. Guillermit, París, Jean Vrin, 1975, redd. 1982).
- 1797.- *Die Metaphysik der Sitten.* Ak. VI.
- Metafísica de las costumbres.* Traducción de Adela Cortina y Jesús Conill. Estudio preliminar de Adela Cortina, Madrid, Tecnos, 1989.
- *Principios Metafísicos de la Doctrina del Derecho.* (1ª parte de la *Metaphysik der Sitten*). Traducción de G. Lizarraga, Madrid, Victoriano Suárez, 1873. (Reimpresión parcial en México. Con Prólogo y notas de Arnaldo Córdova, UNAM, 1978 y reimpresión en Buenos Aires, Ed. Américalee, segunda edición, 1974).
  - *Introducción a la teoría del Derecho.*  
(Contiene la *Introducción a la Metafísica de las costumbres*, y la *Introducción a la primera parte de ésta*). Traducción e introducción de Felipe González Vicén, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1954. Reimpresión 1978, por la que cito.
- 1797.- *Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen.* Ak. VIII.

- Sobre un presunto derecho de mentir por filantropía.* Traducción de Juan Miguel Palacios. En *Teoría y práctica*, Madrid, Tecnos, 1986.
- 1798.- *Der Streit der Facultäten. Ak. VII.*  
*Conflicto de las Facultades.* Traducción de Elsa Tabernig, Buenos Aires, Losada, 1963, (por la que cito). Edición parcial, *La contienda entre las facultades de Filosofía y Teología.* Traducción de R. Rodríguez Aramayo. Estudio preliminar de José Gómez Caffarena, Madrid, Debate, 1992.
- 1798.- *Antropologie in pragmatischer Hinsicht. Ak. VII.*  
*Antropología en sentido pragmático.* Traducción de José Gaos, Madrid, Revista de Occidente, 1935.
- 1800.- *Logik. Ak. IX* (edición de G.B. Jäsche).  
*Lógica.* Traducción de Alejo García Moreno y Juan Ruvira (de la edición francesa), Madrid, Iravedra y Novo, 1874. Reed. En Madrid, Sociedad General Española de Librería, 1935.
- 1803.- *Pädagogik. Ak. IX.*  
*Pedagogía.* Traducción de Lorenzo Luzuriaga, Madrid, Daniel Jorro, 1911. Reedición e Introducción de José Luis Pascual, Madrid, Akal, 1983 (por la que cito).
- 1803.- *Opus Postumum. Ak. XXI y XXII.*  
*Transición de los Principios Metafísicos de la Ciencia Natural a la Física. (Opus Postumum).*

- Selección, traducción e introducción de Félix Duque, Editora Nacional, Madrid, 1983.
- 1803.- *Reflexionen zur Anthropologie. Ak. XV.*  
*Reflexiones sobre la Antropología.* Selección y traducción de Roberto Rodríguez Aramayo, en *Kant. Antología*, Barcelona, Península, 1991.
- 1803.- *Reflexionen zur Moralphilosophie. Ak. XIX.*  
*Reflexiones sobre la filosofía moral.* Hay traducción parcial de Roberto Rodríguez Aramayo, en *Kant. Antología*, Barcelona, Península, 1991.
- 1803.- *Reflexionen zur Rechtsphilosophie. Ak. XIX.*  
*Reflexiones sobre la filosofía del Derecho.* Selección realizada y traducida por Roberto Rodríguez Aramayo, en *Kant. Antología*, Barcelona, Península, 1991.
- 1803.- *Reflexionen zur Religionphilosophie. Ak. XIX.*  
*Reflexiones sobre la filosofía de la Religión.* Selección y traducción de R. Rodríguez Aramayo, en *Kant. Antología*, Barcelona, Península, 1991.
- 1803.- *Vorlesungen über Moralphilosophie. Ak. XXVII.*  
*Lecciones de ética.* Traducción de Concha Roldán y Roberto Rodríguez Aramayo. Introducción y notas de R. Rodríguez Aramayo, Barcelona, Crítica, 1988.

## BIBLIOGRAFIA

### B. LIBROS Y ARTICULOS SOBRE KANT.

- ABELLÁN, J.-"Sobre el concepto de República". Introducción a I. Kant, *La paz perpetua*, Madrid, Tecnos, 1985.
- ACKERMAN, B.- *Social Justice in the Liberal State*. New Haven y Londres, Yale University Press, 1980. (Ed. española, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, en prensa).
- ACTON, H.B.-*Kant's Moral Philosophy*. Londres, Macmillan, 1970 (2ª ed. 1979).
- ALEU, J. [1970].- *De Kant a Maréchal. Hacia una metafísica de la existencia*. Barcelona, Herder, 1970.
- [1987].- *Filosofía y libertad en Kant*. Barcelona, Promociones Publicaciones Universitarias, 1987.
- ALEXANDRE, M.- *Lecture de Kant*. Ed. de J.Granel, París, P.U.F., 1961.
- ALLISAN, L.- *Right and Principles*. Oxford, Blackwell, 1984.
- ALLISON, H.E. [1978].- "Things in themselves, Noumena, and transcendental Objects". *Dialéctica*, 32, 1978, pp. 61-76.
- [1971].- "Kant's Transcendental Humanism". *The Monist*, 55, 1971, pp. 182-207.

- ALMOGUERA, J.- *El pensamiento jurídico de Umberto Cerroni en el marxismo italiano contemporáneo*. Tesis doctoral leída en la U.A.M. en 1983.
- ALQUIÉ, F. [1949] "Introduction" a E. Kant *Critique de la Raison Pratique*. París, P.U.F., 1949.
- [1968] *La Critique kantienne de la métaphysique*. París, P.U.F., 1968.
- [1974].- *La morale de Kant*. París, Centre de Documentation Universitaire, 1974.
- ÁLVAREZ DOMÍNGUEZ, I.- *La filosofía kantiana de la historia*. Madrid, Ediciones de la Universidad Complutense, 1985.
- AMORÓS, C.- "Crítica a la ética kantiana en los escritos póstumos de J.P. Sartre". En J. Muguerza y R. Aramayo (eds.), *Kant después de Kant*, pp. 554-575.
- ANDALUZ ROMANILLOS, A.M.- *La finalidad de la naturaleza en Kant: un estudio desde la "Crítica del Juicio"*. Salamanca, Universidad Pontificia/Caja Salamanca, 1990.
- ANSBRO, J.- "Kant's Limitations on Individual Freedom". *The New Scholasticism*, 47, 1973, pp. 89-99.
- APEL, K.O. [1985].- *La transformación de la filosofía*. Volumen I: "Análisis del lenguaje, Semiótica y hermenéutica". Vol II: *El a priori de la comunidad de comunicación*. Trad. de Adela Cortina, Joaquín Chamorro y Jesús Conill de la edic. alemana de 1973, Madrid, Taurus, 1985.

- [1986].- *Estudios éticos*. Trad. de Carlos de Santiago, revisada por Ernesto Garzón Valdés y Ruth Zimmerling, Barcelona, Alfa, 1986.
- [1986].- "¿Es posible distinguir la razón ética de la racionalidad estratégico-teleológica? Acerca del problema de la racionalidad de la comunicación e interacción sociales". Trad. de Carlos de Santiago, en K.O. Apel, *Estudios éticos*, 1986, pp. 27-104. (Originalmente en *Archivio di Filosofia*, LI, 1983).
- [1989].- "Normative Ethics and Strategical Rationality: The Philosophical Problem of a Political Ethics". En R. Schürmann (ed.), *The Public Realm*, 1989, pp. 107-131. (Previamente publicado en *Graduate Faculty Philosophy Journal*, 1982).
- [1989(II)].- "El desafío de la crítica total a la razón y el programa de una teoría filosófica de los tipos de racionalidad". *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, nº 29, 1989, pp. 63-96.
- [1991].- *Teoría de la verdad y ética del discurso*. Trad. de Norberto Smilg. Introd. de A. Cortina. Barcelona, Paidós, 1991.
- ARANA CAÑADO-ARGUELLES, J.- *Ciencia y metafísica en el Kant precrítico (1746-1764). Una contribución a la historia de las relaciones entre ciencia y filosofía en el siglo XVIII*. Universidad de Sevilla, 1982.

- ARCHIBUGI, D. [1990].- "La democrazia nei progetti di pace perpetua". *Teoria politica*, VI, 1, 1990, pp. 99-133.
- [1993].- "Immanuel Kant e il diritto cosmopolitico". *Teoria politica*, IX, 2, 1993, pp. 95-116.
- ARENDT, H. [1982].- *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Edición y ensayo interpretativo de Ronald Beiner, Chicago, Chicago University Press, 1982.
- [1984].- *La vida del espíritu. El pensar, la voluntad y el juicio en la filosofía y en la política*. (Contiene "Extractos de las Lecciones sobre la filosofía política de Kant"). Ed. de Mary McCarthy. Traducción española de Ricardo Montoro y Fernando Vallespín, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1984.
- ARIS, R.- *History of Political Thought in Germany from 1790-1815*. Londres, Frank Cass, 1965.
- ARRILLAGA TORRENS, R.- *Kant y el idealismo trascendental*. Madrid, Revista de Occidente, 1979.
- ATGER, F.- *Essai sur l'histoire des doctrines du contrat social*. París, Alcan, 1906.
- ATWELL, J.E. [1974].- "Objective Ends in Kant's Ethics". *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 56, nº 2, 1974, pp. 156-171.
- [1986].- *Ends and Principles in Kant's Moral Thought*. Dordrecht, M. Nijhoff 1986.



- AUBENQUE, P.- "La prudence chez Kant". *Revue de Métaphysique et de Morale*, nº 2, 1975, pp. 156-182, (reed. como Apéndice a AUBENQUE, *La prudence chez Aristote*, París, P.U.F., 1986, 3ª ed.).
- AUDI, R.- *Practical Reasoning*. Londres y New York, Routledge and Kegan Paul, 1989.
- AUNE, B.- *Kant's Theory of Morals*. Princeton, Princeton University Press, 1979.
- AUXTER, T. [1979].- "The Unimportance of Kant's Highest Good". *Journal of the History of Philosophy*, 17, 1979, pp. 121-134.
- [1982].- *Kant's Moral Teleology*. Macon, Mercer University Press, 1982.
- AXINN, S. [1958].- "Kant, Logic, and The Concept of Mankind". *Ethics*, 68, nº 4, 1958, pp. 286-291.
- [1971].- "Kant, Authority and the French Revolution". *Journal of the History of Ideas*, 32, 1971, pp. 423-432.
- [1981].- "Ambivalence; Kant's View of Human Nature". *Kant-Studien*, 72, 1981, pp. 169-174.
- AZOUVI, F. y BOUREL, D.- *De Königsberg à Paris. La réception de Kant en France (1788-1804)*. París, Librairie J. Vrin, 1991.
- BACCELLI, L.- "Elementi kantiani nella filosofia politica contemporanea". en Fabris y Bacelli (eds.), *A partire da Kant*, pp. 131-138.

- BAIER, K.- *The Moral Point of View*. Ithaca, Cornell University Press, 1958.
- BAKER, J.- "Counting Categorical Imperatives". *Kant-Studien*, 79, 4, 1988, pp. 389-406.
- BALLARD, E.G.- "The Kantian Solution to the Problem of Man within Nature". *Tulane Studies in Philosophy*, vol. 3, 1954, pp. 7-40.
- BARALE, M.- *Kant e il metodo della filosofia. I. Sentire e intendere*. Pisa, ETS ed., 1988.
- BARCO COLLAZOS, J.L. del.- "La fundamentación kantiana de las proposiciones sintético-prácticas *a priori*". *Pensamiento*, 42, 1986, pp. 193-224.
- BARILLARI, M.- "Rilettura della *Rechstlehre* kantiana". *Rivista Internazionale di Filosofia dell Diritto*, 1959, pp. 125 y ss.
- BARNARD, F.M.- "Self-Direction, (Thomasius, Kant, Herder)". *Political Theory*, vol. 11, nº 3, 1983, pp. 343-367.
- BARNSLEY, J.H.- *The Social Reality of Ethics. The Comparative Analysis of Moral Codes*. Londres y Boston, Routledge and Kegan Paul, 1972.
- BATTAGLIA, F. [1931].- "Linee di sviluppo del pensiero filosofico-giuridico in Kant e in Hegel". *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, XI, 1931, pp. 610-622.
- BATSCHA, Z. (ed.).- *Materialen zu Kants Rechtsphilosophie*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1976.

- BAUMGARDT, D.- "Legendary Quotations and the Lack of References". *Journal of the History of Ideas*, VII, 1946, pp. 99-102.
- BAYÓN MOHINO, J.C. [1989].- "Causalidad, consecuencialismo y deontologismo". *Doxa*, 6, 1989, pp. 461-500.
- [1991].- *La Normatividad del Derecho: Deber jurídico y razones para la acción*. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1991.
- BECK, L.W. [1957].- "Apodictic Imperatives". *Kant-Studien*, 49, 1, 1957, pp. 7-24.
- [1960].- *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. Chicago y Londres, The University of Chicago Press, 1960.
- [1962].- "Les deux concepts kantien du vouloir dans leur contexte politique". En VVAA, *La philosophie politique de Kant*, 1962, pp. 119-138, (reed. en "Studies in the Philosophy of Kant", 1981, pp. 215-229).
- [1969].- *Kant Studies Today*. La Salle, Open Court, 1969.
- [1969(II)].- *Early German Philosophy. Kant and his Predecessors*. Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1969.
- [1971].- "Kant and the Right of Revolution". *Journal of the History of Ideas*, 32, 1971, pp. 411-422.

- [1981].- *Studies in the Philosophy of Kant*. New York, Bobbs-Merrill, 1965, reed. en Westport, Greenwood Press, 1981.
- (ed.) [1969].- *"Foundations of the Metaphysics of Morals"*. With Critical Essays, Indianapolis, Bobbs-Merrill Co., 1969.
- (ed.) [1972].- *Proceedings of the Third International Kant Congress*. (Celebrado en la Universidad de Rochester en Abril de 1970), Reidel, Dordrecht, 1972.
- BECKER, L.C. [1973].- *On Justifying Moral Judgments*. Londres, Routledge & Kegan Paul, 1973.
- [1980].- *Property Rights. Philosophic Foundations*. Boston y Londres, Routledge & Kegan Paul, 1980 (1ª ed., 1977).
- BECKER, W.- "Los significados opuestos del concepto de consenso". En E. Garzón Valdés (ed.), *Derecho y Filosofía*, pp. 59-70.
- BÉJAR, H.- "Kant: Espacio político y publicidad". *Sistema*, 59, 1984, pp. 17-127.
- BELLO, E.- "La lectura kantiana del 'Contrato social'". En Muguerza y R. Aramayo (eds.), *Kant después de Kant*, pp. 153-173.
- [1991].- "Kant o algunas claves de la transformación del Estado moderno". En Francisco Jarauta (ed.), *La transformación de la conciencia moderna*, 1991, pp. 115-126.

- BELLO, G.- "La construcción de la alteridad en Kant y Levinas". En Muguerza y R. Aramayo (eds.), *Kant después de Kant*, pp. 576-604.
- BELTRÁN PEDREIRA, E.- "Nozick, la justificación de la propiedad". *Sistema*, 77, 1987, pp. 131-139.
- BENN, S [1976].- "Freedom, Autonomy, and the Concept of a Person". *Proceedings of the Aristotelian Society*, 66, 1976, pp. 109-130.
- [1988].- *A Theory of Freedom*. Cambridge, etc., Cambridge University Press, 1988.
- BENN, S. y PETERS, R.S.- *The Principles of Political Thought*. New York, The Free Press, 1965.
- BENN, S. y WEINSTEIN, W.L.- "Being Free to Act and Being a Free Man". *Mind*, 80, 1971, pp. 194-211.
- BENNET, J.- *La "Crítica de la razón pura" de Kant*. Volumen I, "La Analítica". Vol II. "La Dialéctica". Traducción de Julio César Armero, de las ediciones inglesas de, respectivamente, 1966 y 1974. Madrid, Alianza Editorial, 1979 y 1981.
- BENSON, P.- "External Freedom According to Kant". *Columbia Law Review*, 87, nº 3, 1987, pp. 559-579.
- BENTON, R.J.- *Kant's Second Critique and the Problem of Transcendental Arguments*. La Haya, M. Nijhoff, 1977.
- BERLÍN, I. [1969].- *Four Essays on Liberty*. Oxford University Press, 1969 (reed. 1979). Trad. de Belén Urrutia, Julio Bayón y Natalia Rodríguez Salmones, Madrid, Alianza Editorial, 1988.

- BERNSTEIN, R.- *Praxis y acción. Enfoques contemporáneos de la actividad humana*. Traducción castellana de Gabriel Bello, Madrid, Alianza Editorial, 1979.
- BESNIER, J.-M.- "Le droit international chez Kant et Hegel". *Archives de Philosophie du Droit*, París, ed. Sirey, Tomo 32, 1987, pp. 85-99.
- BESSE, G.- *La Morale selon Kant et selon Marx*. París, Centre D'Études et de Recherches Marxistes, 1963.
- BESTEIRO, J.- *Los juicios sintéticos 'a priori' desde el punto de vista lógico (1912)*. Edición y Prólogo de Enrique Tierno Galván, Madrid, Tecnos, 1977. Editado también en Julián Besteiro, *Obras completas*, edición a cargo de Emilio Lamo de Espinosa, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, volumen I, pp. 219-267.
- BESUSSI, A.- "Ragioni pubbliche e private. Alcune osservazioni su liberalismo e neutralità". *Teoria Politica*. Año II, nº 3, 1986, pp. 113-125.
- BETEGÓN, J.- *La justificación del castigo*. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1992.
- BEVERSLUIS, J.- "Kant on Moral Striving". *Kant-Studien*, 65, 1974, pp. 65-77.
- BIERI, P., HORSTMANN, R.P. y KRÜGER, L. (eds.).- *Transcendental Arguments and Science (Essays in Epistemology)*. Reidel, Dordrecht, 1979.

- BILBENY, N. [1989].- "Kant y la Revolución francesa. Refutación del derecho de resistencia civil". *Anuario de Filosofía del Derecho*, (Nueva Época) VI, 1989, pp 23-31.
- [1992].- *Aproximación a la ética*. Barcelona, Ariel, 1992.
- [1992(II)].- "El 'pathos' oculto de la ética kantiana". *Pensamiento*, 192, vol. 48, 1992, pp. 385-402.
- [1992(III)].- "La esperanza moral en Kant". En R. Aramayo y Vilar (eds.), *En la cumbre del criticismo*, pp. 28-45.
- BIRD, G.- *Kant's Theory of Knowledge*. New York, Humanities Press, 1973.
- BITTNER, R.- *Mandato moral o autonomía*. Trad. de Jorge Malem Señá de la edición alemana de 1983, Barcelona/Caracas, Alfa, 1988.
- BLANCO, D. [1989].- "¿Un delirio de la virtud? (Reflexiones en torno al problema del mal en Kant)". En Muguerza y R. Aramayo (eds.), *Kant después de Kant*, pp. 87-116.
- [1989].- "La finitud racional del pueblo soberano". *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, nº 29, 1989 (*Ilustración y Revolución*), pp. 109-140.
- [1990].- "Autonomía moral y autarquía". En González, J.M. y Thiebaut, C. (eds.),

*Convicciones políticas, responsabilidades éticas*, 1990, pp. 41-69.

BLOCH, E.- *Derecho natural y dignidad humana*. Trad. de F. González Vicén de la edición original de 1961, Madrid, Aguilar, 1980.

BOBBIO, N. [1962].- "Deux notions de liberté dans la pensée politique de Kant". En *VVAA, La philosophie politique de Kant*, pp. 105-119. Previamente como "Due concetti di libertà nel pensiero politico di Kant", en *VVAA, Studi in Onore di Emilio Crosa*, Milán, 1960. Hay trad. castellana de Juan Carlos Bayón en Bobbio, *Estudios de historia de la Filosofía: De Hobbes a Gramsci*, pp. 197-211.

----- [1966].- "Algunos argumentos contra el Derecho Natural". En *Crítica del Derecho Natural*, trad. e introducción de Elías Díaz (del original francés de 1959), pp. 219-236, Madrid, Taurus, 1966.

----- [1969].- *Diritto e Stato nel pensiero di Emanuele Kant*. (Lezioni raccolte dallo studente Gianni Sciorati). Turín, Giappichelli, 1957 (2ª ed. de 1969).

----- [1977].- *Giusnaturalismo e positivismo giuridico*. Milán, Edizioni di Comunità, 1977, primera edición, 1965.

----- [1979].- *Il positivismo giuridico*. Lezioni raccolte dal Dott. Nello Morra, Turín, Giappichelli, 1979, (1ª ed. 1961). Hay



- traducción española de Rafael de Asís y Andrea Greppi y Estudio preliminar de R. de Asís, Madrid, Debate, 1993.
- [1985].- *Estudios de historia de la filosofía: De Hobbes a Gramsci*. Traducción de Juan Carlos Bayón y Estudio preliminar de Alfonso Ruiz Miguel, Madrid, Debate, 1985.
- [1991].- "Kant y la Revolución Francesa". En Bobbio, *El tiempo de los derechos*. Trad. de Rafael de Asís, Madrid, Ed. Sistema, 1991.
- BOBBIO, N. y BOVERO, M.- *Società e stato nella filosofia politica moderna*. Milano, Il Saggiatore, 1979.
- BOOTH, W.J.- *Interpreting the World (Kant's Philosophy of History and Politics)*. Toronto, University of Toronto Press, 1986.
- BÖRRIES, K.- *Kant als Politiker. Zur Staats-und Gesellschaftslehre des Kritizismus*. Leipzig, F. Meiner, 1928. Aalen, 1973
- BOUTROUX, E.- *La Philosophie de Kant*. París, Vrin, 1968.
- BOWIE, N.- "Aspects of Kant's Philosophy of Law". *Philosophical Forum*, vol. II, nº 4, 1971, pp. 469-478.
- BRANDT, R.B.- *A Theory of the Good and the Right*. Nueva York, Oxford University Press, 1979.
- BROAD, C.D. [1978].- *Kant. An Introduction*. Londres, 1978.
- [1979].- *Five types of Ethical Theory*. Londres, Routledge & Kegan Paul, 1934 (reed. 1979).

- BROWN, S. M.- "Has Kant a Philosophy of Law?".  
*Philosophical Review*, vol. 71, 1962, pp. 33-48.
- BRUCH, J.L.- *La philosophie religieuse de Kant*, París,  
 Aubier-Montaigne, 1968.
- BRUNSCHVIG, L.- "L'idée critique et le système kantien".  
*Revue de Métaphysique et de Morale*, XXXI, 1924,  
 pp. 133-203.
- BUBNER, R.- "Action and Reason; Aristotle vs. Kant". En  
 L.W. Beck (ed.), *Proceedings of the Third  
 International Kant Congress*, 1972, pp. 225-233.
- BUCK, W. F.- "Kant's Justification of Private Property" en  
 Ouden, B. d. (ed.) *New Essays on Kant*. pp.227-  
 244.
- BULYGIN, E.- "Kant y la filosofía del Derecho  
 contemporánea". *Archivos latinoamericanos de  
 Metodología y Filosofía del Derecho*, nº 1, 1980,  
 pp. 59-68.
- BURG, P.- *Kant und die Französische Revolution*. Berlín,  
 Bunker & Humblot, 1974.
- BURGELIN, P.- "Kant et les fins de la raison". *Revue de  
 Métaphysique et de morale*, nº 2, 1952, pp. 130-  
 152.
- CABADA CASTRO, M.- *Feuerbach y Kant: Dos actitudes  
 antropológicas*. Madrid, Universidad Pontificia -  
 de Comillas, 1980.
- CAIRD, E. *The Critical Philosophy of Immanuel Kant*. 2  
 vols., J. Maclehouse, Glasgow, 1889, redd. 1909.

- CAIRNS, H.- *Legal Philosophy from Plato to Hegel*.  
Baltimore, John Hopkins Press, 1949.
- CAMPS, V. [1983].- *La imaginación ética*. Barcelona, Seix Barral. 1983.
- [1986].- "Más allá de los fines y de los medios: la pragmática de la política". *Sistema*, 70, 1986, pp. 63-76, (reeditado en Camps, V., *Ética, retórica, política*).
- [1988].- "Ética y política: ¿qué podemos esperar?". En E. Guisán (ed.), *Esplendor y miseria de la ética kantiana*, 1988.
- [1988(II)].- *Ética, retórica, política*. Madrid, Alianza Editorial, 1988.
- [1989].- "Una total belleza moral". En Muguerza y R. Aramayo (eds.), *Kant después de Kant*, 1989, pp. 134-141.
- [1989(II)].- "La dignidad según Kant". En Manuel Cruz, Miguel A. Granada y Anna Papiol, *Historia, Lenguaje, Sociedad. Homenaje a Emilio Lledó*, Barcelona, Crítica, 1989, pp. 416-423.
- CANTERLA GONZÁLEZ, C.- *La génesis de la crítica de la razón pura: receptividad y espontaneidad del sujeto cognoscente en la 'Disertación' de 1770 y en la Crítica de la razón pura de 1781 de Kant*. Universidad de Cádiz, 1987.
- CARNOIS, B.- *La cohérence de la doctrine kantienne de la liberté*. París, Editions du Seuil, 1973.

- CARPI, O.- *Kant: l'etica della ragione*. Rimini, Panozzo Ed., 1989.
- CARSON, T.L. [1984].- *The Status of Morality*. Dordrecht, Reidel, 1984.
- [1985].- "Perpetual Peace: What Kant Should Have Said". *Social Theory and Practice*, vol. 14, nº 2, 1985, pp. 173-214.
- CASINI, P.- *Il Patto sociale*. Firenze, Sansoni, 1975.
- CASSIRER, E. [1938].- *A Commentary on Kant's Critique of Judgement*. New York, Barnes & Noble. 1938.
- [1945].- *Rousseau, Kant, Goethe*. Trad. inglesa J. Gutmann, P.O. Kristeller y J.H. Randall (Jr.), Princeton, por la que cito (reed., 1970), 1945.
- [1948].- *Kant, vida y doctrina*. Ed. original de 1914, trad. de Wenceslao Roces, México, F.C.E., 1948, reimpresión 1978.
- [1972].- *Filosofía de la Ilustración*. (Trad. de Eugenio Imaz), México, F.C.E., 1943 (3ª ed. revisada, 1972). Edic. original alemana, 1932.
- CASSIRER, E. y HEIDEGGER, M. [1973].- *Dèbat sur le kantisme et la Philosophie. (Davos, 1929) et autres textes de 1929-1931*, Beauchesne, París, 1973.
- CATTANEO, M. [1981].- *Dignità umana e pena nella filosofia di Kant*, Milano, Giuffré, 1981.
- [1984].- *Metafisica del diritto e ragione pura. Studio sul 'platonismo giuridico' de Kant*. Milán, Giuffré Ed., 1984.

- CEREZO GALÁN, P.- "Un paralelo entre Kant y Feuerbach".  
*Revista de Filosofía*, Segunda serie, II, 1979,  
 pp. 7-32.
- CERRONI, U. [1962].- *Kant e la fondazione della categoria  
 giuridica*. Milán, Giuffré (2ª ed. 1972), 1962.
- [1965].- *Marx y el Derecho Moderno*. Trad. Arnaldo  
 Córdoba, ed. Jorge Álvarez, Buenos Aires, 1965.
- [1973].- *La libertà dei moderni*. Bari, De Donato  
 ed., (1ª ed. 1968), 1973.
- CESA, C.- "Tra *Moralität* e *Sittlichkeit*. Sul confronto di  
 Hegel con la filosofia pratica di Kant". En  
 Verra, V. (ed.), *Hegel interprete di Kant*, 1981,  
 pp. 147-178.
- CHRISTENSEN, D.E.- "Kant and Hegel". *Review of Metaphysics*,  
 40, 1986, pp. 339-363.
- CHRISTMAN, J. (ed.).- *The Inner Citadel. Essays on  
 Individual Autonomy*. Nueva York, Londres, etc.,  
 Oxford University Press, 1989.
- "Constructing the Inner Citadel: Recent Work on  
 the Concept of Autonomy". *Ethics*, 99, 1988, pp.  
 109-124.
- CLAVEL, M.- *Critique de Kant*. Prólogo de Jean Toussaint-  
 Desanti, París, Flammarion, 1980.
- COHEN, Hermann.- *Kants Begründung der Ethik nebst ihren  
 Anwendungen auf Recht, Religion und Geschichte*,  
 Berlín, 1910 (2ª ed.).

- COHEN, Marshall.- "Berlin and the Liberal Tradition".  
*Philosophical Quarterly*, 10, 1960, pp. 216-227.
- COHEN, Morris.- "A Critique of Kant's Philosophy of Law".  
 En Whitney y Bowers (eds.), *The Heritage of Kant*, 1962, pp. 279-301.
- COHN, P.- "Kant y el problema de los derechos de los animales". En E. Guisán (ed.), *Esplendor y miseria de la ética kantiana*, 1988, pp. 197-213.
- COLOMER, J.M.- *El utilitarismo. Una teoría de la elección racional*. Barcelona, Montesinos Ed., 1987.
- COMBES, J. [1961].- "Reflexions sur la logique de la liberté kantienne". *Études philosophiques*, vol. 16, 1961, pp. 261-264.
- [1971].- *L'Idée critique chez Kant*. París, P.U.F., 1971.
- CONILL, J.- "Kant y Nietzsche. Crítica de la ontología moral". En J. Muguerza y R. Aramayo (eds.), *Kant después de Kant*, pp. 462-477.
- COOKE, V.M.- "Kantian Reflections on Freedom". *Review of Metaphysics*, 41, 1988, pp. 739-756.
- CORTINA, A. [1981].- *Dios en la Filosofía trascendental de Kant*. Universidad Pontificia de Salamanca, 1981.
- [1981(II)].- "El lugar de Dios en el sistema trascendental kantiano". *Pensamiento*, nº 148, vol. 37, 1981, pp. 401-416.
- [1985].- "La justificación ética del Derecho como tarea prioritaria de la filosofía política. Una

- discusión desde John Rawls". *Doxa*, 2, 1985, pp. 129-144.
- [1986].- "Razón pura y mundo de la vida: la teleología moral kantiana". *Pensamiento*, nº 166, vol. 42, 1986, pp. 181-193.
- [1987].- "La calidad moral del principio ético de universalización". *Sistema*, 77, 1987, pp. 111-120.
- [1988].- "Dignidad y no precio: más allá del economicismo". En E. Guisán (ed.) *Esplendor y miseria de la ética kantiana*, 1988.
- [1988 II] *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria. Ética y política en K. O. Apel*. Salamanca, Ed. Sígueme, 1988.
- [1989].- "Estudio preliminar" a Kant, *Metafísica de las costumbres*, Trad. de A. Cortina y J. Conill, 1989, pp. I-XCI.
- [1989 II].- "El contrato social como ideal del Estado de Derecho. El dudoso contractualismo de I. Kant". *Revista de Estudios Políticos*, 59, 1988. Reeditado en Muguerza y R. Aramayo (eds.), *Kant después de Kant*, 1989, pp. 174-188.
- [1990].- "Más allá del colectivismo y del individualismo: autonomía y solidaridad". *Sistema*, 96, 1990, pp. 3-17.
- COUSIN, D.R.- "Kant on the Self". *Kant-Studien*, 49, 1957, pp. 25-35.

- CRAMPE-CASNABET, M.- *Kant: une revolution philosophique*,  
París, Bordas, 1989.
- CRESSON, A.- *La morale de Kant. Étude critique*. París,  
Alcan, 1897.
- CROCKER, L.H.- *Positive Liberty*. The Hague, Nijhof, 1980.
- CURCIO, C.- "Sulla concezione kantiana del progresso  
humano". *Rivista Internazionale di Filosofia del  
Diritto*, XXXI, 1954, pp. 285-289.
- CURLER, H.M.- "Other Aspects of Kant Philosophy of Law".  
*Philosophische Forschung*, 1973-74, pp. 355-359.
- CHARVET, R.- *Critique of Freedom and Equality*. Cambridge,  
C.U.P., 1981.
- CHIODI, P.- "La filosofia kantiana della historia". *Rivista  
di Filosofia*, 58, 1967, pp. 263- 287.
- CHIN-TAI-KIM.- "Kant's 'Supreme Principle of Morality'.  
*Kant-Studien*, 59/3/1968, pp. 296-308.
- D'HAGAN, T.- "On Hegel's Critique of Kant's Moral and  
Political Philosophy". En S. Priest (ed.),  
*Hegel's Critique of Kant*, 1987, pp. 135-160.
- DAIS, E.E.- "Universal Justice and Discourse Ethics:  
Habermas's 'Kantian Mistake'". *Archiv für Rechts  
und Sozialphilosophie*, 50, 1992, pp. 124-139.
- DARWALL, S. [1976].- "A Defense of the Kantian  
Interpretation". *Ethics*, LXXXVI, 2, Enero 1976,  
pp. 164-170.
- [1985].- "Kantian Practical Reason Defended".  
*Ethics*, 96, 1985, pp. 89-99.



- DAY, J.P.- "On Liberty and the Real Will". *Philosophy*, 95, 1970, pp. 177-192.
- DE RUVO, V. [1954].- *L'etica kantiana*. Trani, Vecchi, 1954.
- [1961].- *La Filosofia del Diritto di E. Kant*. Padova, CEDAM, 1961.
- [1969].- *Il pensiero filosofico di E. Kant. Ovvero Problemi di critica kantiana. Logica, Metafisica, Morale ed Estetica*. Padova, Antonio Milani, 1969.
- DEGGAU, H.G. [1983].- *Die Aporien der Rechtslehre Kants*. Stuttgart, F. Frommann Verlag, 1983.
- [1985].- "Die Architektonik der praktischen Philosophie Kants. Moral-Religion-Recht-Geschichte". *Archiv für Rechts und Sozialphilosophie*, LXXI, 1985, pp. 319-342.
- DEL AGUILA, R.- "Maquiavelo y la teoría política renacentista". En F. Vallespín, Ed. *Historia de la Teoría Política*. Vol II. Madrid, Alianza Ed, 1990.
- DEL VECCHIO, G. [1957].- "Sobre la Teoría del contrato social" y "Sobre varios significados de la Teoría del contrato social". En *Persona, Estado y Derecho*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1957, pp. 188 y ss. y 330 y ss.
- [1965].- *Lezioni di filosofia del diritto*. XIII edic. revisada (Primera ed. 1930), Milano, Giuffré, 1965. Traducción española, *Filosofía del Derecho*, de Luis Recasens Siches, México,

- Editorial Hispanoamericana, 1946 (Tercera edición). Traducción española de Luis Legaz Lacambra, Barcelona Bosch, 1963 (Octava edición).
- DELBOS, V. [1899].- "Les Idées de Kant sur la Paix perpétuelle". *La Nouvelle Revue*, 119, 1899.
- [1912].- "Rousseau et Kant". *Revue de Métaphysique et de Morale*, XX, nº 3, 1912, pp. 429-439.
- [1969].- *La philosophie de Kant*. París, P.U.F., 1926 (1ª ed.), cito por la 3ª ed., 1969.
- DELEUZE, G.- *La Philosophie critique de Kant (Doctrine des Facultés)*. París, P.U.F., 1963.
- DELGADO PINTO, J.- *De nuevo sobre el problema del Derecho Natural*. Salamanca, Ed. de la Universidad de Salamanca, 1982.
- DELUE, S.M.- "Kant's Politics as an Expression of the Need for his Aesthetics". *Political Theory*, 13, nº 3, 1985, pp. 409-429.
- DELVAUX, P.- "L'utile et le juste dans les droits de l'homme révolutionnaires". París, *Archives de Philosophie du Droit*, 26, 1981, pp. 223-252.
- DENKER, R.- *Grenzen liberaler Aufklärung bei Kant und anderen*. Berlín, Stuttgart, 1968.
- DERATHÉ, R. [1988].- *J.J. Rousseau et la science politique de son temps*. París, Jean Vrin, 1988 (primera edición de 1950).

- DEREGIBUS, A.- *Il problema morale in J.J. Rousseau e la validità dell'interpretazione kantiana*. Turín, Giapichelli, 1957.
- DESPLAND, M.- *Kant on History and Religion*, Montreal y Londres. Mac Gill-Queens University Press, 1973.
- DEWEY, J.- *German Philosophy and Politics*. New York, Henry Holt, 1915.
- DÍAZ, E. [1984].- *De la maldad estatal y la soberanía popular*. Madrid, Debate, 1984.
- [1990].- *Etica contra política. Los intelectuales y el poder*. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1990.
- DIAZ PINTOS, G.- *Autonomía y paternalismo*. Universidad de Castilla-La Mancha, 1993.
- DIETRICHSON, P. [1961].- "What does Kant mean by 'Acting from Duty?'. *Kant-Studien*, 53, 1961, pp. 277-288.
- [1964].- "When is a Maxim Fully Universalizable?". *Kant-Studien*, 55, 1964, pp. 143-170.
- [1969].- "Kant's Criteria of Universalizability". En Beck (ed.), *"Foundations of the Metaphysics of Morals with Critical Essays"*, 1969.
- DIETZE, G.- *Liberalism Proper and Proper Liberalism*. Baltimore y Londres, The John Hopkins University Press, 1985.

- DILTHEY, W. [1945].- *De Leibniz a Goethe*. (Traducción de José Gaos, Wenceslao Roces, J. Roura y E. Imaz), México, F.C.E., 1945.
- [1945(II)].- "Federico el grande y la ilustración alemana". En W. Dilthey, *De Leibniz a Goethe*. Versión española de José Gaos, Wenceslao Roces, Juan Roura, Eugenio Imaz, Prólogo de E. Imaz, México, Fondo de Cultura Económica, 1945.
- DOESCHER, W.O.- "Kant's Postulate of Practical Freedom". En Whitney y Bowers (eds.), *The Heritage of Kant*, 1962, pp. 199-255.
- DOORE, G.- "Contradiction in the Will". *Kant-Studien*, 76, 2, 1985, pp. 139-151.
- DOSTAL, Robert J.- "Judging Human Action: Arendt's Appropriation of Kant". *The Review of Metaphysics*, nº 148, 1984, XXXVII, pp. 725-757.
- DOWNIE, R.S. & TELFER, E.- *Respect for Persons*. London, Allen Unwin, 1969.
- DREIER, R.- "Derecho y moral". Traducción de Carlos de Santiago, en E. Garzón Valdés (comp.), *Derecho y filosofía*, Barcelona, Alfa, 1985, pp. 71-134.
- DROZ, J. .- *L'Allemagne et la Révolution Française*. Paris, Colin, 1949.
- DULCKEIT, G.- *Naturrecht und positives Recht bei Kant*. Aalan, Scientia Verlag, 1973, (primera edición, 1932).
- DUNCAN, A.R.C. [1957].- *Practical Reason & Morality*. Londres, Nelson, 1957.

- DUNCAN-JONES, A.- "Kant on Universalization". *Analysis*, XVI, 1955, pp. 12-14.
- DUQUE, F. [1982].- "Teleología y corporalidad en el último Kant". En C. Flórez y M. Alvarez, *Estudios sobre Kant y Hegel*, pp. 77-98.
- [1983] .- "Estudio introductorio a *La transición de los principios metafísicos de la ciencia natural a la física (Opus postumum)*." Ed. de F. Duque, Madrid, Editora Nacional, 1983, pp.19-59.
- DWORKIN, G. [1978].- "Liberalism". En S. Hampshire (ed.), *Public and Private Morality*, Cambridge University Press, 1978, pp. 113-143.
- [1988].- *The Theory and Practice of Autonomy*. New York, Cambridge University Press, 1988.
- [1989] "The Concept of Autonomy" en J. Christman (ed.), *The Inner Citadel*, pp.54-62.
- DWORKIN, R. [1977].- *Taking Rights Seriously*. Londres, Duckworth, 1977. (Traducción castellana de Marta Guastavino, Barcelona, Ariel, 1984).
- [1986].- *Law's Empire*. Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1986. Traducción de C. Ferrari, Barcelona, Gedisa, 1988.
- EBBINGHAUS, J. [1954].- "Interpretation and Misinterpretation of the Categorical Imperative". *Philosophical Quarterly*, IV, 1954, pp. 97-108.
- [1958].- "La doctrina kantiana de la paz perpetua". *Dianoia*, 4, 1958, pp. 261-276.

- [1966].- "Le système kantien des droits de l'homme et du citoyen dans sa signification historique et actuelle". En *Le fondement des droits de l'homme*. Firenze, La Nuova Italia, 1966.
- [1967].- "Interpretation and Misinterpretation of the Categorical Imperative". En R.P. Wolff (ed.), *Kant. A Collection of Critical Essays*, 1967, pp. 211-227.
- EDELMANN B.- "La transition dans la *Doctrine du Droit de Kant*". *La Pensée*, n° 167, 1973, pp. 41-60.
- EISENBERG, P.D. [1966].- "From the Forbidden to the Supererogatory: Basic Ethical Categories in Kant's *Tugendlehre*". *American Philosophical Quarterly*, vol. 3, 1966, pp. 255-269.
- [1972].- "Kant on Duties to, and Duties egarding, Oneself or Others". En Beck, L.W. (ed.), *Proceedings of the Third International Kant Congress*, 1972, pp. 275-280.
- EISLER, R.- *Kant-Lexikon. Nachslagewerk zu Kants sämtlichen Schriften, Briefen und Handschriftlichen Nachlass*. Hildesheim, Georg Olms, 1961.
- ELSHTAIN, J.B.- "Kant Politics and Persons: The Implications of his Moral Philosophy". *Polity*, 1981, pp. 205-222.
- EUSEBI, L. (ed.).- *La Funzione della pena: Il commiato da Kant e da Hegel*. Milán, Giuffré, 1989.

- EVELLIN, F.- *La raison pure et les antinomies. Essai critique sur la philosophie kantienne*. París, F. Alcan, 1907.
- FABRIS, A. e BACELLI, L.- *A partire da Kant. L'eredità della "Critica della ragion pura"*. Milán, Franco Angelli, 1989.
- FACKENHEIM E.L. [1954].- "Kant and Radical Evil". *University of Toronto Quarterly*, vol. 23, 1954, pp. 339-353.
- [1956].- "Kant's Concept of History". *Kant-Studien*, 48, 1956, pp. 381-398.
- FEINBERG, J. [1973].- *Social Philosophy*. Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1973.
- [1974].- "Noncomparative Justice". *The Philosophical Review*, July, 1974, pp. 297-339.
- [1984].- *Harm to Others. The Moral Limits of the Criminal Law*. Oxford, University Press, 1984.
- [1989].- "Autonomy". en J. Christman (ed.), *The Inner Citadel*, pp.27-53.
- FERNÁNDEZ, E. [1984].- *Teoría de la justicia y derechos humanos*. Madrid, Debate, 1984.
- [1987].- *La obediencia al derecho*. Madrid, Civitas, 1987.
- [1989].- "La polémica actual sobre la obediencia al derecho desde una perspectiva kantiana". En Muguerza y R. Aramayo (eds.), *Kant después de Kant*, 1989, pp. 649-664.

- [1990].- *Estudios de ética jurídica*. Madrid, Debate, 1990.
- FERRARI, J. [1974].- *Kant o la invención del hombre*. Trad. de Francisco López Castro, Madrid, EDAF, 1974.
- [1981].- *Les sources françaises de la philosophie de Kant*. Université de Lille, 1981 (Primera edición, París, 1979).
- FERRATER MORA, J.- *De la materia a la razón*. Madrid, Alianza Editorial, 1979.
- FERRIANI, M.- "Kant in Gran Bretagna: la *Crítica della ragion pura* e gli argomenti trascendentali". *Rivista di Filosofia*, Vol. LXX, nº 15, 1979, pp. 446-469.
- FINNIS, J.M. [1980].- *Natural Law and Natural Rights*. Oxford, Clarendon Press, 1980.
- [1983].- *Fundamentals of Ethics*. Oxford, Clarendon Press, 1983.
- [1987].- "Legal Enforcement of 'Duties to Oneself': Kant v. Neo-Kantians". *Columbia Law Review*, 87, nº 3, 1987, pp. 433-456.
- FIGLIORE, F.- "L'idea di contratto originario nella filosofia del diritto kantiana". En *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna* (G. Duso ed.), Bolonia, Il Mulino, 1987, pp. 237-272.
- FISCHER, K.- "Vida de Kant e historia de los orígenes de la filosofía crítica". Introducción a la versión (parcial) de la traducción de la *Crítica de la*



- razón pura*, de José del Perojo, Buenos Aires, Losada, 1973, 7ª ed.
- FLEISCHACKER, S. [1988].- "Kant's Theory of Punishment". *Kant-Studien*, p. 79, 4, 1988, pp. 434-449.
- [1991].- "Philosophy in Moral Practice: Kant and Adam Smith". *Kant-Studien*, 82, 3, 1991, pp. 249-269.
- FLETCHER, G.P. [1981].- "Two Modes of Legal Thought". *Yale Law Journal*, 90, 1981, pp. 980-984.
- [1985].- "The Right and the Reasonable". *Harvard Law Review*, vol. 98, nº 5, 1985, pp. 949-982.
- [1987].- "Law and Morality: A Kantian Perspective". *Columbia Law Review*, 87, 3, 1987, pp. 533-558.
- FLEW, A. .- *Equality in Liberty and Justice*. Londres y Nueva York, Routledge & Kegan Paul, 1989.
- FLÓREZ MIGUEL, C. [1976].- *Kant. De la Ilustración al Socialismo*. Salamanca, 1976.
- [1982].- "Método y racionalidad en Kant". En C. Flórez y M. Alvarez, *Estudios sobre Kant y Hegel*, pp. 59-76.
- FLÓREZ MIGUEL, C. [1989].- "Comunidad ética y filosofía de la historia en Kant". En Muguerza y R. Aramayo (eds.), *Kant después de Kant*, 1989, pp. 207-220.
- FLÓREZ MIGUEL, C. y ALVAREZ, M. (eds.).- *Estudios sobre Kant y Hegel*. Salamanca, Universidad de Salamanca, 1982, 225 pág.

- FLYNN, J.R.- "The Logic of Kant's Derivation of Freedom from Reason. (An Alternative Reading to Paton)". *Kant-Studien*, 77, 4, 1986, pp. 441-446.
- FOOT, P.- "Morality as a System of Hypothetical Imperatives". *Philosophical Review*, 81, 1972, pp. 305-316.
- FOUCAULT, M.- "What is Enlightenment?". En *The Foucault Reader*, Nueva York, Pantheon Books, 1984, pp. 32-50. (Edición francesa abreviada "Was ist Aufklärung" (Qu'est-ce que les Lumières): un cours inédit". *Magazine Littéraire*, 207, 1984, pp. 35-39.
- FRAISSE, J.C.- "Les catégories de la liberté selon Kant". *Revue Philosophique*, 2, 1974, pp. 161-166.
- FRANKEL, C.- "Justice, Utilitarianism and Rights". *Social Theory and Practice*, vol. 3, nº 1, 1974, pp. 27-46.
- FRANKENA, W.K. [1958].- "Concepts of Rational in the History of Ethics". *Social Theory and Practice*, vol. 9, núms. 2-3, pp. 165-197.
- [1958].- "Obligation and Motivation in Recent Moral Philosophy". En A.I. Melden (ed.), *Essays in Moral Philosophy*, Seattle y Londres, University of Washington Press, 1958, pp. 40-81.
- [1963].- "Recent Conceptions of Morality". En Castañeda H.N. y Nahnikian, G. *Morality and the Language of Conduct*, Detroit, 1963.

- [1966].- "The Concept of Morality". *The Journal of Philosophy*, 1966, pp. 688-696.
- [1973].- *Ethics*. Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1973 (1<sup>st</sup> ed., 1963).
- [1983].- "MacIntyre and Modern Morality". *Ethics*, 93, 1983, pp. 579-587.
- FRANKFURT, H.- "Freedom of the Will and the Concept of a Person". *Journal of Philosophy*, 68, 1971, pp. 5-20.
- FREEMAN, S.- "Reason and Agreement in Social Contract Views". *Philosophy and Public Affairs*, 19, n° 2, 1990, pp. 122-157.
- FRENCH, S.G.- "Kant's Constitutive-Regulative Distinction". En L.W. Beck (ed.), *Kant Studies Today*, pp. 375-391.
- FREY, R.G. [1985].- "Utilitarianism and Persons". En Frey (ed.), *Utility and Rights*, Oxford, Blackwell, 1985, pp. 3-19.
- FRIEDRICH, C.J. [1948].- *Inevitable Peace*. Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1948.
- FRIEDRICH, C.J. [1962].- "L'essai sur la paix: sa position centrale dans la philosophie morale de Kant". En VVAA, *La Philosophie politique de Kant*, 1962, pp. 139-162.
- FROHOCK, F.M.- *Normative Political Theory*. Prentice Hall, Englewood Cliffs, 1974.

- FUENTES MARÉS, J. .- *Kant y la evolución de la conciencia socio-política moderna*. México, Ed. Stylo, 1946.
- FUNKE, G.- *Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses Mainz 1974*. Berlín/N. York, W. de Gruyter, 1974.
- GALLIE, W.B. [1956].- "Essentially Contested Concepts". *Proceedings of the Aristotelian Society*, 56, 1956, pp. 167-198.
- [1979].- "Kant's View of Reason in Politics". *Philosophy*, 54, 1979, pp. 19-33.
- [1980].- *Filósofos de la paz y de la guerra (Kant, Clausewitz, Marx, Engels y Tolstoi)*. Trad. de J. Ferreiro Santana de la edición inglesa de 1978, México, F.C.E., 1980.
- GALSTON, W.A. [1975].- *Kant and the Problem of History*. Chicago, University of Chicago Press, 1975.
- [1991].- *Liberal Purposes. Goods, Virtues and Diversity in the Liberal State*. Cambridge, etc., Cambridge University Press, 1991.
- GAOS, J.- *Las "Críticas" de Kant*. Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1962.
- GARCÍA MORENTE, M.- *La filosofía de Kant*. Madrid, Espasa-Calpe, 1982 (reed. de la edición original de 1917).
- GARCÍA SAN MIGUEL, L.- *Notas para una crítica de la razón jurídica*. Universidad Complutense, Publicaciones

de la Facultad de Derecho, 2ª edición,  
corregida, 1985.

GARZÓN VALDÉS, E. (ed.).- *Derecho y Filosofía*. Trad. de  
Carlos de Santiago, Barcelona/Caracas, Ed. Alfa,  
1985.

GAUS, G.F. [1981].- "The Convergence of Rights and Utility:  
The Case of Rawls and Mill". *Ethics*, 92, 1981,  
(Número Monográfico "Rights"), pp. 57-72.

----- [1983].- *The Modern Liberal Theory of Man*. New  
York y Londres, St. Martin's Press, 1983.

GAUTHIER, D.P. (ed.).- *Morality and Rational Self-interest*.  
Prentice Hall, Englewood Cliffs, 1970.

----- [1985].- "The Unity of Reason: A Subversive  
Interpretation of Kant". *Ethics*, 96, 1985,  
pp. 74-88.

----- [1986].- *Morals by Agreement*. Oxford, Clarendon  
Press, 1986.

- GENOVA, A.C.- "Kant's Epigenesis of Pure Reason". *Kant-Studien*, 65, 3, 1974, pp. 259-273.
- [1978] "Kant's Transcendental Deduction of the Moral Law" *Kant-Studien*, 69, 3, 1978, pp.299-313.
- GERRESHEIM, E. (comp.).- *Kant as a political Thinker*. Bonn, Inter-Nationes, 1974.
- GEWIRTH, A. [1978].- *Reason and Morality*. Chicago, University Press, 1978.(2ª ed. 1981).
- [1985].- "Rights and Virtues". *The Review of Metaphysics*, 152, 1985, pp. 739-763.
- GEWIRTH, A. [1988].- "Ethical Universalism and Particularism". *The Journal of Philosophy*, LXXXV, nº 6, 1988, pp. 283-302.
- GIERKE, O. von [1958].- *Natural Law and the Theory of Society*. (Trad. e introd. de E. Barker), Cambridge University Press, 1934 (2 vols.), reimpr. (1 vol.), 1958.
- [1974].- *Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechlichen Staatstheorien*. (1913) Trad. italiana de A. Giolitti, Turín, Einaudi, 1943, 2ª ed., 1974.
- GIMBERNAT, J.A.- "Las renovadas objeciones hegelianas a la moralidad kantiana. (El prisma de la ética discursiva)". En Muguerza y R. Aramayo (eds.), *Kant después de Kant*, pp. 605-611.

- GINSBERG, R.- "Kant and Hobbes on the Social Contract".  
*Southwestern Journal of Philosophy*, 1974-75, pp.  
 115-119.
- GIVONE, S.- *La storia della filosofia secondo Kant*. Milano,  
 U. Mursia, 1972.
- GOLDING, M.P.- *Philosophy of Law*. Englewood Cliffs, N.J.,  
 Prentice-Hall, 1975.
- GOLDMAN, A.H.- *Moral Knowledge*. Londres y Nueva York,  
 Routledge & Kegan Paul, 1988, 2ª ed. 1990.
- GOLDMANN, L.- *Introducción a la filosofía de Kant*. Ed.  
 original, *Mensch, Gemeinschaft und Welt in der  
 Philosophie Immanuel Kants*, Europa Verlag, 1945,  
 trad. de José Luis Etcheverry, Buenos Aires,  
 Amorrortu, 1974.
- GÓMEZ ARBOLEYA, E. [1950].- "Supuestos cardinales de la  
 ciencia jurídica moderna". *Revista de estudios  
 políticos*, XXXIV, nº 54, noviembre-diciembre  
 1950, pp. 57 y ss.
- [1976].- *Historia de la estructura y del  
 pensamiento social*. (I. Hasta el siglo XVIII),  
 Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1976.
- [1982].- *Estudios de la teoría de la sociedad y  
 del Estado*. C.E.C. (2ª ed., 1982).
- GÓMEZ CAFFARENA, J. [1978].- "Respeto y utopía ¿dos fuentes  
 de la moral kantiana?". *Pensamiento*, 34, 1978,  
 pp. 259-276.
- [1983].- *El teísmo moral de Kant*. Madrid,  
 Ediciones Cristiandad, 1983.

- [1989].- "La coherencia de la filosofía moral kantiana". En Muguerza y R. Aramayo (eds.), *Kant después de Kant*, 1989, pp. 43-63.
- [1992].- "La Crítica del Juicio a sólo dos años de la Crítica de la razón práctica". En R. Aramayo y Gerard Vilar (eds.), *En la cumbre del criticismo*, 1992, pp. 13-27.
- GONZÁLEZ, J.M. y THIEBAUT, C. (eds.).- *Convicciones políticas, responsabilidades éticas*. Barcelona, Anthropos, 1990.
- GONZÁLEZ GARCÍA, J.M.- "La herencia de Kant en el pensamiento de Max Weber". En Muguerza y R. Aramayo (eds.), *Kant después de Kant*, pp. 481-500.
- GONZÁLEZ VICÉN, F. [1979].- "La obediencia al Derecho". En *Estudios de Filosofía del Derecho*, Universidad de La Laguna, 1979.
- [1984].- *La Filosofía del Estado en Kant*. Universidad de La Laguna, 1952, posteriormente reeditado en González Vicén, *De Kant a Marx. Estudios de Historia de las ideas*, Valencia, Fernando Torres, 1984, pp. 11-99.
- [1985].- "Sobre el neokantismo lógico-jurídico". *Doxa*, nº 2, 1985, pp. 27-54.
- [1986].- "El neokantismo jurídico axiológico". *Anuario de Filosofía del Derecho*, Tomo III (Nueva época), 1986, pp. 249-280.



- GOOCH, G.- *Germany and the French Revolution*. Londres, Longman, 1920.
- GORETTI, G. [1922] *Il carattere formale della filosofia giuridica kantiana*. Milán, 1922.
- [1951].- "Il valore dell'acquisto ideale nella filosofia giuridica di Kant". *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, XXVIII, 1951, pp. 496-505.
- GOTSHALD, D.W.- "The Central Doctrine of the Kantian Ethics". En Whitney y Bowers (eds.), *The Heritage of Kant*, 1962, pp. 183-198.
- GOUGH, J.W. [1986].- *The Social Contract. A Study of its Development*. Oxford, Oxford University Press, 1957. Trad cit Bologna, Il Mulino, 1986.
- GOULYGA, A.- *Emmanuel Kant, une vie*. Trad. de la edic. original (Moscu, 1981) de Jean-Marie Vaysse. Apéndice de Jean-Marie Vaysse, "En quel sens sommes nous tous kantians?", París, Aubier-Montaigne, 1985.
- GOYARD-FABRE, S. [1973].- "La signification du contract dans la Doctrine du Droit de Kant". *Revue de Métaphysique et de Morale*, 78, 1973, pp. 189-217.
- 1975].- *Kant et le problème du Droit*. París, Jean Vrin, 1975.
- [1977].- "Responsabilité morale et responsabilité juridique selon Kant". *Archives de Philosophie du Droit*, 22, 1977, pp. 113-129.

- [1978].- "L'inspiration kantienne de Hans Kelsen". *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 2, 1978, pp. 204-233.
- [1981].- "Kant et l'idée pur du droit". En *Archives de Philosophie du droit*, tome 26: "L'utile et le juste", Paris, Ed. Sirey, 1981, pp. 133-135.
- [1982].- "Les sources du droit et la révolution copernicienne: quelques réflexions sur Kant et Rousseau". *Archives de Philosophie du Droit*, Paris, Ed. Sirey, Tomo 27, pp. 67-83.
- [1983].- *L'interminable querelle du contrat social*. Ed. de L'Université d'Ottawa, Ottawa, 1983.
- [1993].- *Kelsen e Kant: Saggi sulla dottrina pura del diritto*. Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1993.
- GRABAV, M.J.- "Kant's Conception of a Metaphysics of Morals". Vol. 15, 1962, pp. 770-779.
- GRAM, M.- *Kant, Ontology and the A Priori*. Evanston, Illinois, Northwestern, University Press, 1968.
- GRAY, J.N.- "On Liberty, Liberalism and Essential Contestability". *British Journal of Political Science*, 8, 1978, pp. 385-402.
- [1980] .- "On Negative and Positive Liberty". *Political Studies*, XXVIII, 1980, pp. 507-526.
- GRCIC, J.- "Kant on Revolution and Economic Inequality". *Kant-Studien*, 77, 4, 1986, pp. 447-457.

- GREEN, M.- "Marx, Utility and Rights". *Political Theory*, vol. 11, nº 3, agosto 1983, pp. 433-446.
- GREGOR, M.J.- [1960] "Kant's Conception of a Metaphysics of Morals". *Philosophical Quarterly*, 10, 1960.
- [1963].- *Laws of Freedom: A Study of Kant's Method of Applying the Categorical Imperative in the Metaphysik der Sitten*. Oxford, Basil Blackwell, 1963.
- [1988].- "Kant's Theory of Property". *The Review of Metaphysics*, 41, 1988, pp. 757-787.
- [1988(II)].- "Kant's Approach to Constitutionalism". En *Constitutionalism: The Philosophical Dimension*, A. S. Rosenbaum (ed.), Westport, Conn., Greenwood Press, 1988.
- GREY, T.C.- "Serpents and Doves: A Note on Kantian Legal Theory". *Columbia Law Review*, 87, nº 3, 1987, pp. 580-591.
- GRIFFITHS, A.P.- "Trascendental Arguments. Proceedings of the Aristotelian Society, 43, 1969, pp. 145-193.
- GRIFFITHS, A.P. (ed), *Of Liberty*, Cambridge University Press, 1983.
- GRONDIN, J.- *Kant et le problème de la philosophie. L'a priori*. París, Jean Vrin, 1989.
- GUARIGLIA, O.- "Razón práctica e intereses de la acción". En J.M. González y C. Thiebaut (eds.), *Convicciones políticas, responsabilidades éticas*, pp. 225-244.

- GUÉROULT, M. [1920].- "L'antidogmatisme de Kant et de Fichte". *Revue de Métaphysique et de Morale*, París, 1920, pp. 181-224.
- [1941].- "Nature humaine et état de nature chez Rousseau, Kant et Fichte". *Revue Philosophique de la France et de L'Étranger*, nº 131, 1941, pp. 379-397.
- [1954].- "Canon de la raison pure et critique de la raison pratique". *Revue Internationale de Philosophie*, Bruselas, 1954, pp. 331-357.
- [1967].- "Nature humaine et état de nature chez Rousseau, Kant et Fichte". *Les Cahiers pour L'analyse*, nº 6, (del Cercle D'Epistemologie de L'École Normale Supérieure), París, 1967, pp. 1-19.
- [1977].- *Études de philosophie allemande*. New York, Georg Olms, 1977.
- GUERRA, A.- *Introduzione a Kant*. Roma-Bari, Laterza, 1988, (1ª ed. 1980).
- GUISÁN, E. [1987].- "Las repercusiones prácticas de la metaética o la relevancia ética de la metaética". *Sistema*, 78, 1987, pp. 121-133.
- [1988].- "Immanuel Kant: una visión masculina de la ética". En E. Guisán (ed.), *Esplendor y miseria de la ética kantiana*, 1988, pp. 167-196.
- (ed.) [1988].- *Esplendor y miseria de la ética kantiana*. Barcelona, Anthropos, 1988.

- [1989].- "Necesidad de una Crítica de la Razón Pura Práctica (Kant/Mill)". En Muguerza y R. Aramayo (eds.), *Kant después de Kant*, 1989, pp. 444-461.
- GUPTA, R.K.- "Kant's Problem of the Possibility of the Categorical Imperative". *Kant-Studien*, 64, 1, 1973, pp. 49-55.
- GURVITCH, G.- "Kant et Fichte comme interprètes de Rousseau". *Revue de Métaphysique et de Morale*, 4, 1971, pp. 385-405.
- GUTIÉRREZ LÓPEZ, G.- "La razón práctica entre Hume y Kant". En E. Guisán (ed.), *Esplendor y miseria de la ética kantiana*, pp. 75-96.
- [1979].- "La congruencia entre lo bueno y lo justo. Sobre la racionalidad en la moral". *Revista de Filosofía*, Segunda serie, II, 1979, pp. 33-54.
- [1989].- "Ex pumice aquam?". En Muguerza R. Aramayo (eds.), *Kant después de Kant*, 1989, pp. 142-149.
- HABERMAS, J. [1975].- "Un remedio de sustancialidad" (1970). En J. Habermas, *Perfiles Filosófico-Políticos*. Traducción del original de 1971 de Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Taurus, 1975.
- [1981].- *La reconstrucción del materialismo histórico*. Versión castellana de Jaime Nicolás Muñiz y Ramón García Cotarelo, Madrid, Taurus, 1981.

- [1984].- "Moralidad y Eticidad. Problemas de la ética del discurso". *Teorema*, vol. XIV, 1984, pp. 289-297.
- [1985].- *Conciencia moral y acción comunicativa*. Traducción de Ramón García Cotarelo de la edición alemana de 1983, Barcelona, Península, 1985.
- [1986].- *Historia y crítica de la opinión pública*. Traducción de A. Doménech de la edición alemana de 1962, México, Gustavo Gili, 1986. (1ª ed. española, Barcelona, 1981).
- [1987] *Teoría y praxis. Estudios de Filosofía Social*. Traducción de Salvador Más Torres y Carlos Moya Espí. Revisión Jacobo Muñoz. Madrid, Tecnos, 1987.
- [1987,II].- *Teoría de la acción comunicativa*. 2 vols., I. *Racionalidad de la acción y racionalización social*. II. *Crítica de la razón funcionalista*. Versión castellana de Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Taurus, 1987.
- [1988(I)].- "¿Cómo es posible la legitimidad por vía legalidad?". Traducción de Manuel Jiménez Redondo. *Doxa*, 5, 1988, pp. 21-45. (También en J. Habermas, *Escritos sobre moralidad y eticidad*).
- [1988(II)].- *Escritos políticos*. Traducción de Ramón García Cotarelo, Barcelona, Península, 1988.

- [1991(I)].- "¿Afectan las objeciones de Hegel a Kant también a la ética del discurso?". Traducción de Manuel Jiménez Redondo del original alemán de 1986, en J. Habermas, *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Barcelona, Paidós, 1991, pp. 97-130.
- [1991(II)].- *Escritos sobre moralidad y eticidad*. Traducción e introducción de Manuel Jiménez Redondo, Barcelona, Paidós, 1991.
- HAENSEL, W.- *Kants Lehre vom Widerstandsrecht*. Berlín, Pau-Verlag Rolf Heise (vol. suplementario de *Kant-Studien*, nº 60), 1926.
- HAEZRAHI, P. [1952].- "The Avowed and Unavowed Sources of Kant's Theory of Ethics". *Ethics*, vol. 61, 1952, pp. 157-168.
- [1961].- "The Concept of Man as End-in-itself". *Kant-Studien*, 53, 2, 1961, pp. 209-224.
- BAKSAR, V.- *Equality, Liberty and Perfectionism*. Oxford/Londres, Oxford University Press, 1979.
- HALBERSTRAM, J.- "From Kant to Auschwitz". *Social Theory and Practice*, vol. 14, nº 1, 1988, pp. 41-54.
- HALL, R.W.- "Kant and Ethical Formalism". *Kant-Studien*, 54, 4, 1960, pp. 433-439.
- HAMPSHIRE, S.- *Freedom of the Individual*. Londres, Chatto & Windus, 1975, 2ª edición, Primera edición, 1965.
- HANCOCK, R. [1961].- "Kant and the Natural Right Theory". *Kant-Studien*, 51, 4, 1961, pp. 440-447.

- HARE, R.M. [1975].- *The Language of Morals*. Edición original, Oxford, Clarendon, 1952, reedición Oxford University Press, 1964 (reimpresión 1975). Hay Traducción castellana de Genaro Carrió y Eduardo Rabossi, México, UNAM, 1975.
- [1978].- *Freedom and Reason*. Oxford University Press, 1963 (reimpresión 1978).
- [1981].- *Moral Thinking. (Its Levels, Method and Point)*. Oxford, Clarendon Press, 1981.
- [1985].- "Rights, Utility and Universalization: Reply to J.L. Mackie". En R.G. Frey (ed.), *Utility and Rights*, 1985, pp. 106-120.
- HARMAN, G.- *The Nature of Morality. An Introduction to Ethics*. Nueva York, Oxford University Press, 1977.
- HARRIS, C.E. (Jr.).- "Kant, Nozick, and the Minimal State". *Southwestern Journal of Philosophy*, 10, 1979, pp. 179-187.
- HARRIS, N.G.E.- "Imperfect Duties and Conflicts of Will". *Kant-Studien*, 79, 1988, pp. 32-42.
- HARRISON, J.- "Kant's Examples of the First Formulation of the Categorical Imperative". En R.P. Wolff (ed.) *Kant. A Collection of Critical Essays*, pp. 228-245.
- [1967].- "The Categorical Imperative". En R.P. Wolff (ed.), *Kant. A Collection of Critical Essays*, pp. 259-266.



- HARRISON, R. y COOPER, N.- "The Only Possible Morality".  
*Proceedings of the Aristotelian Society*, vol.  
 Supplement, 1976, pp. 21-67.
- HART, H.L.A. [1975].- "Rawls on Liberty and its Priority".  
 En Daniels, N. (ed.), *Reading Rawls*, Oxford,  
 1975, pp. 230-252.
- [1980].- *The Concept of Law*. Oxford, Clarendon  
 Press, 1961 (Décima reimpression, 1979). Trad.  
 castellana de Genaro Carrió, Buenos Aires,  
 Abeledo Perrot, 1963 y México, ed. Nacional,  
 1980.
- [1980 II].- "Entre el principio de utilidad y los  
 derechos humanos". Trad. de M. Dolores González,  
 F. Laporta y L. Hierro. *Revista de la Facultad  
 de Derecho de la Universidad Complutense*, 58,  
 1980, pp.7-28.
- [1981].- "Utilitarismo y derechos humanos". Trad.  
 de Juan Ramón de Páramo, *Anuario de Derechos  
 Humanos*, nº1, 1981.
- [1982].- "Natural Rights: Bentham and J.S. Mill".  
 En Hart, *Essays on Bentham. Jurisprudence &  
 Political Theory*, (previam. en *New York Review  
 of Books*, XXVII, 8, 1980), Oxford, Clarendon,  
 1982, pp. 78-104.
- HARTNACK, J. [1978].- "Del empirismo radical al idealismo  
 absoluto. I: de Hume a Kant". *Teorema*, vol.  
 VIII, 2, 1978, pp. 143-158.

- [1979].- *La teoría del conocimiento de Kant*.  
Trad. de Carmen García y J.A. Llorente, Madrid,  
Cátedra, 1979.
- HAUERWAS, S. y MACINTYRE, A.- *Revisions, Changing  
Perspectives in Moral Philosophy*. Notre Dame,  
University of Notre Dame Press, 1983.
- HAWORTH, L. [1984].- "Autonomy and Utility". *Ethics*, 95,  
1984, pp. 5-19.
- [1991].- "Psychological Freedom". *Rechtstheorie*,  
Beiheft 12, 1991, pp. 389-395.
- HAZARD DAKIN, A.- "Kant and Religion". En Whitney y Bowers  
(eds.), *The Heritage of Kant*, 1962, pp. 405-420.
- HEGEL, G.W.F.- *Filosofía del Derecho*. Edición de Laura Mues  
de Schrenk y Eduardo Ceballos Uceta. Prólogo de  
Juan Garzón Bates, México, UNAM, 1985 (segunda  
edición).
- .- *Fenomenología del Espíritu*. Traducción de  
Wenceslao Roces del texto de J. Hoffmeister,  
Hamburgo, 1952, México, Madrid, Buenos Aires,  
Fondo de Cultura Económica, 1988 (séptima  
reimpresión de la edición de 1966).
- HEIDEGGER, M. [1973].- *Kant y el problema de la metafísica*.  
(1ª ed. en alemán, 1929). Traducción de Gerd  
Ibscher Roth, México, F.C.E., reimpresión 1973  
(1ª ed. en español, 1954).
- [1975].- *La pregunta por la cosa (La doctrina  
kantiana de los principios trascendentales*.

- Trad. de E.G. Belsunce y Z. Szankay, Buenos Aires, Alfa, 1975.
- HELLER, A.- "La 'primera' y la 'segunda' ética de Kant". En Agnes Heller, *Crítica de la Ilustración*, trad. de Gustavo Muñoz, Barcelona, 1984, pp. 21-96.
- [1987].- *Beyond Justice*. Oxford, B. Blackwell, 1987.
- HELLER, T., SOSNA, M. Y WELLBERY, D. (eds.).- *Reconstructing Individualism. Autonomy, Individuality and the Self in Western Thought*. Stanford, Stanford University Press, 1986.
- HEMLEBEN, S.J.- *Plans for Peace Through Six Centuries*. Chicago University Press, 1943.
- HENRY, B.- "Il problema del giudizio politico: Hannah Arendt interprete di Kant". En Fabris y Bacelli (eds.), *A partire da Kant*, pp. 167-172.
- HERMAN, B.- "Mutual Aid and Respect for Persons". *Ethics*, 94, 1984, pp. 577-602.
- HERRERO, F. J.- *Religión e historia en Kant*. Madrid, Gredos, 1975.
- HICKS, J.H. [1972].- "Is Kant's Theory of Justice Self-Defeating?". *Southwestern Journal of Philosophy*, 2, 1972, pp. 205-217.
- [1974].- "Philosophers' Contracts and the Law". *Ethics*, 85, 1974, pp. 18-37.
- HIERRO SÁNCHEZ-PESCADOR, J.- *Problemas del análisis del lenguaje moral*. Madrid, Tecnos, 1970.

- HIERRO SÁNCHEZ-PESCADOR, L.- "¿Derechos humanos o necesidades humanas?. Problemas de un concepto". *Sistema*, 46, Enero 1982, pp. 45-63.
- HILL, Th. E. [1971].- "Kant on Imperfect Duty and Supererogation". *Kant-Studien*, 62, 1971, pp. 55-76.
- [1972].- "The Kingdom of Ends". En L.W. Beck (ed.), *Proceedings of the Third International Kant Congress.*, Dordrecht, Reidel, 1972, pp. 307-315.
- [1973].- "The Hypothetical Imperative". *Philosophical Review*, 82, 1973, pp. 429-450.
- [1978].- "Kant's Anti-moralistic Strain". *Theoria*, vol. XLIV, 1978, pp. 131-152.
- [1980].- "Humanity as an end in Itself". *Ethics*, vol. 11, 1980, pp. 84-99.
- [1989].- "Kantian Constructivism in Ethics". *Ethics*, 99, 1989, pp. 752-770.
- [1989 II] "The Kantian Conception of Autonomy" en J. Christmann (ed.) *The Inner Citadel.*, pp. 91-122
- [1992].- *Dignity and Practical Reason in Kant's Moral Theory*. Ithaca, y Londres, Cornell University Press, 1992.
- [1992 II] "Kantian Pluralism". *Ethics*, 102, 1992, pp. 743-762.

- HINSLEY, F.H.- *Power and the Pursuit of Peace*. Cambridge University Press, 1963.
- HINTIKKA, J.- "Transcendental Arguments: Genuine and Spurious". *Nous*, 6, 1972, pp. 274-281.
- HIRST, E.W.- "The Categorical Imperative and the Golden Rule". *Philosophy*, 9, 1934.
- HOBBS, Thomas.- *Leviatán. La materia forma y poder de un Estado eclesiástico y civil*. La Traducción citada es de Carlos Mellizo, con prólogo y notas del traductor, Madrid, Alianza Editorial, 1989.
- HOCHBERG, G.M.- *Kant. Moral Legislation and Two Senses of Will*. Washington, University Press of America, 1982.
- HODGSON, D.H. [1967].- *Consequences of Utilitarianism*. Clarendon Press, Oxford, 1967.
- HODSON, J.D. [1983].- *The Ethics of Legal Coercion*. Dordrecht, Reidel, 1983.
- HOERSTER, N. [1975].- *Problemas de ética normativa*. Traducción de Ernesto Garzón Valdés, Buenos Aires, Alfa, 1975.
- [1985].- "Ética jurídica sin metafísica". En E. Garzón Valdés (ed.), *Derecho y Filosofía*, 1985, pp. 111-134.
- HÖFFE, O. [1985].- *Introduction a la philosophie pratique de Kant*. Albeuve, Castella Eds., 1985.
- [1986].- *Immanuel Kant*. Versión castellana de D. Ioski, de la edic. orig. Munich, 1986, Barcelona, Herder.

- [1988].- *Estudios sobre la teoría del derecho y la justicia*. Barcelona, Alfa, 1988.
- [1988 II].- *L'Etat et la Justice*. John Rawls et Robert Nozick. París, J. Yrin, 1988.
- HOFMEISTER, H.E.M.- "The Ethical Problem of the Lie in Kant". *Kant-Studien*, 63, 3, 1972, pp. 353-368.
- HONDERICH, T. (ed.).- *Morality and Objectivity (A Tribute to J.L. Mackie)*. Londres, Routledge & Kegan Paul, 1985.
- HOPTON.- "Kant's Two Theories of Law". *History of Political Thought*, vol. III, 1, 1982, pp. 51-76.
- HORKHEIMER, M. y ADORNO, Th. W.- *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Frankfurt am Main, 1944. Traducc. castellana de H. A. Murena. Buenos Aires, Sur, 1971.
- HOWARD, D. [1980].- "Kant's Political Theory, the Virtue of his Vices". *Review of Metaphysics*, 34, 1980, nº 2, pp. 325-350.
- [1985].- *From Kant to Marx*. Albany, State University of New York, 1985.
- HRUSCHKA, J.- "Universalization and Related Principles". En *Archiv für Rechts und Sozialphilosophie*, vol. 78, 1992, pp. 209-300.
- HUME, David.- *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*. En *Hume's Ethical Writings*. Edición de Alasdair MacIntyre, Londres, Collier-MacMillan, 1965. Trad. castellana de Dalmacio Negro Pavón, en David Hume: *De la moral y otros escritos*.

- Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1982.
- HUND, W.B.- "Kant's Attitude Toward Human Perfection as a Moral Determinant". En L.W. Beck (ed.), *Proceedings of the Third International Kant Congress*, 1972, pp. 339-345.
- HUTCHINGS, P.A.E.- *Kant on Absolute Value*. London, G. Allen & Unwin, 1972.
- ILLUMINATI, A.- *Kant Politico*. Firenze, La Nuova Italia, 1971.
- INGRAM, D.- "The Postmodern Kantianism of Arendt and Lyotard". *Review of Metaphysics*, 42, 1988, pp. 51-77.
- IRIBARNE, J.V.- *La libertad en Kant. Alcances éticos y connotaciones metafísicas*. Buenos Aires, Carlos Lohle, 1981.
- IRWIN, T.H.- "Tradition and Reason in the History of Ethics". *Social Philosophy & Policy*, vol. 7, 1989, pp. 45-68.
- ITURRALDE COLOMBRES, C.A.- "Diversos significados de libertad en Kant". *Sapientia*, año XV, 1960, pp. 54-68.
- JARAUTA, Francisco (ed.).- *La transformación de la conciencia moderna*. Murcia, Universidad de Murcia, 1991.
- JASPERS, K. [1952].- "Le mal radical chez Kant". *Decaulion*, 4, nº 36, 1952, pp. 227-252.

- [1962].- *The Great Philosophers. The Foundations.*  
Ed. por Hannah Arendt y Traducción de Ralph  
Mannheim, edición original alemana como parte de  
*Die grossen Philosophen I*, Munich, 1957. Nueva  
York, Harcourt, Brace & World, 1962.
- [1963].- "Kant's Perpetual Peace". En K. Jaspers  
*Philosophy & the World: Selected Essays*,  
Chicago, 1963, pp. 88-124.
- [1972].- *Conferencias y ensayos sobre Historia de  
la Filosofía.* (Traducción de Rufino Jimeno  
Peña), Madrid, Gredos, 1972.
- [1975].- *Kant. Leben, Werke und Wirkung.* Munich,  
R. Piper.
- JENSEN, O. C.- "Kant's Ethical Formalism". *Philosophy*, 9,  
1934, pp. 195-208.
- JIMÉNEZ MORENO, L.- "El proceso liberador iniciado por  
Kant". *Revista de filosofía*, 3ª época, vol. V,  
1992, Nº8, pp. 373-391.
- JOHANN, R.O.- "Rationality, Justice and Dominant Ends". En  
Ch. Kelbley (ed.), *The Value of Justice*.
- JOHNSON, O.A. [1977].- "Autonomy in Kant and Rawls: A  
Reply". *Ethics*, LXXXVII, 3, abril, 1977, pp.  
251-259.
- [1984].- "The Kantian Interpretation". *Ethics*,  
85, pp. 58-66.
- JONES, G.E.- "Rights and Desires". *Ethics*, 92, 1981 (número  
monográfico, *Rights*), pp. 52-56.



- JONES, W.T. [1940].- *Morality and Freedom in the Philosophy of Kant*. New York, Oxford University Press, 1940.
- [1962].- "Purpose. Nature & the Moral Law". En Whitney & Bowers (eds.), *The Heritage of Kant*, 1962, pp. 229-242.
- KAGAN, S.- "Does Consequentialism Demand too Much?. Recent Work on the Limits of Obligation". *Philosophy & Public Affairs*, vol. 13, nº 13, 1984, pp. 239-254.
- KAHL, J.- "Immanuel Kant, ¿An Intellectual Forerunner of Critical Rationalism?". *Revolutionary World*, 34/35, 1979, pp. 101-112.
- KANTOROWICZ, H.- *La definición del Derecho*. Ed. de A.H. Campbell. Intr. de A.L. Goodhart. Traducción de la edición inglesa de 1958 de J.M. de la Vega, Madrid, Revista de Occidente, 1964.
- KAULBACH, F.- *Immanuel Kant*. Berlín, Walter de Gruyter, 1969.
- KELBLEY, Ch. A.- "Justice and Goodness". En Ch. Kelbley (ed.), *The Value of Justice*.
- (ed.).- *The Value of Justice. Essays on the Theory and Practice of Social Virtue*. New York, Fordham University Press, 1979.
- KELLY, G.A. [1969].- "The Structure and Spirit of Legality in Kant". *Journal of Politics*, 31, 1969, pp. 513-527.

- [1969(II)].- *Idealism, Politics and History. Sources of Hegelian Thought.* Cambridge University Press, 1969.
- [1966].- "Justicia y Derecho natural". En *Crítica del Derecho Natural*, trad. e introd. de Elías Díaz (del original francés de 1959), 1966, pp. 27-163, Madrid, Taurus.
- [1979].- *Teoría pura del Derecho.* Trad. de la 2ª ed. alemana (1960) de Roberto Vernengo, México, U.N.A.M, 1979.
- [1979(II)].- *Teoría general del Derecho y del Estado.* Traducción de Eduardo García Maynez, México, UNAM, 1979.
- [1979(III)].- "La Idea del Derecho Natural". Traducción de Francisco Ayala del original alemán de 1927, en H. Kelsen, *La Idea del Derecho Natural y otros ensayos*, Madrid, Editora Nacional, 1979.
- [1982].- *¿Qué es Justicia?*. Edición y traducción de Albert Calsamiglia de la edición inglesa de 1971, Barcelona, Ariel, 1982.
- KEMP, N.J. [1964].- *Reason, Action and Morality.* London, Routledge, 1964.
- [1967].- "Kant's Examples of the Categorical Imperative". En R.P. Wolff (ed.), *Kant. A Collection of Critical Essays*, pp. 246-258.
- [1968].- *The Philosophy of Kant.* London, Oxford University Press, 1968.

- KERSTING, W. [1984].- *Wohlgeordnete Freiheit. I. Kants Rechts-und Staatsphilosophie*. Berlín/New York, Walter de Gruyter, 1984.
- [1990].- "Die verbindlichkeitstheoretischen Argumente der Kantischen Rechtsphilosophie". En *Archiv für Rechts und Sozialphilosophie*, nº 37, 1990, pp. 62-74.
- KLEIN, Z.- *La notion de dignité humaine dans la pensée de Kant et de Pascal*. París, J. Vrin, 1968.
- KLIEMT, H.- "Acerca de la coherencia de un liberalismo individualista estricto". En E. Garzón Valdés (ed.), *Derecho y Filosofía*, pp. 135-151.
- [1979].- *Filosofía del Estado y criterios de legitimidad*. Traducción castellana de E. Garzón Valdés, Buenos Aires, Alfa, 1979.
- KLUG, U.- "Despedida de Kant y Hegel. Una crítica iusfilosófica básica". En U. Klug, *Problemas de la filosofía y de la pragmática del Derecho*. Trad. de Jorge Malem Seña, Barcelona, Alfa, 1989.
- KNELLER, J.- "Imaginative Freedom and the German Enlightenment". *Journal of the History of Ideas*, vol. LI, 1990, pp. 217-232.
- KNIPPENBERG, J.M.- "Moving Beyond Fear: Rousseau and Kant on Cosmopolitan Education". *The Journal of Politics*, vol. 51, 1989, pp. 809-827.
- KOJÈVE, A. [1973].- *Kant*. Edición (póstuma), París, Gallimard, 1973.

- KOLAKOWSKI, L. [1970]. *El racionalismo como ideología*. Trad. castellana de Jacobo, de la edic. original Alemana, Munich, 1977. Barcelona, Ariel, 1970.
- [1988].- *Si Dios no existe... (Sobre Dios, el diablo, el pecado y otras preocupaciones de la llamada filosofía de la religión)*. Trad. de Marta Sansigre Vidal de la edición de 1982, Madrid, Tecnos, (2ª ed.), 1988.
- KOLENDA, K. [1955].- "Professor Ebbinghaus' Interpretation of the Categorical Imperative". *Philosophical Quarterly*, V, 1955, pp. 74-77.
- KOLENDA, K. [1972].- "Kant and Racism". En L.W. Beck (ed.), *Proceedings of the Third International Kant Congress*, pp. 362-368.
- KÖRNER, S. [1967].- "Kant's Conception of Freedom". *Proceedings of the British Academy*, LIII, Londres, Oxford University Press, 1967, pp. 193-217.
- [1973].- "Rational Choice". *Proceedings of the Aristotelian Society Supplements*, Vol. XLVII, 1973, pp. 1-17.
- [1977].- *Kant*. Trad. de Ignacio Zapata Tellechea, Madrid, Alianza (ed. original 1955), 1977.
- KORSGAARD, C.M. [1983].- "Two Distinctions in Goodness". *Philosophical Review*, XCII, nº 2, abril, 1983.
- [1986].- "Kant's Formula of Humanity". *Kant-Studien*, 77, 2, 1986, pp. 183-202.

- [1986(II)].- "Aristotle and Kant on the Source of Value". *Ethics*, 96, 1986, pp. 486-505.
- [1986 (III)].- "The Right to Lie: Kant on Dealing with Evil". *Philosophy and Public Affairs*, vol. 15, nº 4, 1986, pp. 325-350.
- [1989].- "Kant". En R.J. Avalier, J. Goujnlock y J.P. Sterba (eds.), *Ethics in the History of Western Philosophy*, Oxford, Macmillan, 1989, pp. 201-243.
- KRETSCHMANN, P.M.- "An Exposition of Kant's Philosophy of Law". En *The Heritage of Kant*, pp. 245-276.
- KRIEGER, L. [1957].- *The German Idea of Freedom*. Boston, Beacon Press, 1957.
- [1965].- "Kant and the Crisis of Natural Law". *Journal of the History of Ideas*, 26, 1965, pp. 191-210.
- KRIELE, M.- "L'obbligo giuridico e la separazione positivista fra diritto e morale". *Rivista di Filosofia*, núm. monográfico, *Studi Sull'Obbligo giuridico*. vol. LVII, nº 2, 1966, pp. 193-213.
- KRONER, R.- *Kant's Weltanschauung*. (Trad. J. Smith), University of Chicago Press, 1956.
- KRÜGER, G.- *Critique et morale chez Kant*. Trad. francesa de M. Regnier de la edición alemana de 1931, París, Beauchesne, 1961.
- .- *La notion de liberté chez Rousseau et ses répercussions sur Kant*. París, Nizet, 1978.

- KUFLIK, A.- "The Inalienability of Autonomy". *Philosophy and Public Affairs*, vol. 13, nº 4, 1984, pp. 271-298.
- KÜHL, K.- "Naturrecht und positives Recht in Kants Rechtsphilosophie". En *Archiv für Rechts und Sozialphilosophie*, nº 37, 1990, pp. 75-93.
- KÜLPE, O.- Kant. Traducción de D. Miral de la ed. alemana de Leipzig, 1917. Ed. Labor, Barcelona, 1929. 2ª ed. 1951.
- LA ROCCA, C.- "La distinzione kantiana tra Wille e Willkür e il problema della libertà". En *VVAA, Eticidad y Estado en el Idealismo Alemán*, pp. 19-40.
- LABERGE, P.- "Du Passage de la Philosophie Morale Populaire à la Métaphysique des Moeurs". *Kant-Studien*, 71, 1980, pp. 418-444.
- LACHIÈZE-REY, P.- *L'Idealisme kantien*. París, Libr. J. Vrin, 3ª ed. 1972.
- LACLAU, M.- "La problemática de los derechos humanos en la filosofía de Kant". *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*. Universidad de Granada, nº 26-27, 1986-1987, pp. 203-215.
- LACORTE, C.- *Kant. Ancora un episodio dell'alleanza di religione e filosofia*. Urbino, Argalia, 1969.
- LACROIX, J. [1966].- *Kant et le kantisme*. Paris, Presses Universitaires de France, 1966. Kant. Trad. de Jorge A. Siroli, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1969.

- LADD, J. [1960].- "Kant's View of the Relation of Law to Morality". *The Journal of Philosophy*, vol. LVII, nº 24, 1960, pp. 762-763.
- [1970].- "Legal and Moral Obligation". En J.R. Pennock y J.W. Chapman, *Political and Legal Obligation, Nomos, XII*; Nueva York, Atherton Press, 1970.
- LAFUENTE, M<sup>a</sup> I.- *Ideas, principios y dialéctica. La sistematización racional como proyecto libre en la filosofía de Kant*. Universidad de León, 1990.
- LAMACHIA, A.- *La filosofia della religione in Kant. Dal dogmatismo teologico al teismo morale*. Manduria, Lacaita Editore, 1969.
- LAMANNA, E.P.- *Studi sul pensiero morale e politico di Kant*. (A cura di Domenico Pesce), Firenze, Felice le Monnier, 1968.
- LAMBERTINO, A.- *Il rigorismo etico in Kant*. Parma, Ed. Maccari, 1970 (2<sup>a</sup> ed.).
- LANDUCCI, S.- "Sulla meta-etica di Kant nella *Critica della ragion pratica*". *Rivista di Filosofia*, LXXXI, 1, 1990, pp. 57-82.
- LAPORTA SAN MIGUEL, F. [1983].- "Sobre el uso del término 'libertad' en el lenguaje político". *Sistema*, 52, 1983, pp 23-43.
- [1987].- "Sobre el concepto de derechos humanos". *Doxa*, 4, 1987, pp. 23-46.
- [1989].- "Ética y derecho en el pensamiento contemporáneo". En Victoria Camp (ed.), *Historia*

- de la ética (vol. III. *La ética contemporánea*), Madrid, Ed. Crítica, 1989, pp. 221-295.
- LATERZA LEMBO, V.- "Rousseau et Kant". *Giornale crittico della filosofia italiana*, nº 29, 1950, pp. 289-316.
- LEGE, J.- "Wie jurisdisch ist die Vernunft? Kant Kritik der reinen Vernunft und die richterliche Methode". *Archiv für Rechts und Sozialphilosophie*, vol. LXXVI, 1990, pp. 203-226.
- LEHMANN, G.- *Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants*. Berlín, Walter de Gruyter, 1969.
- LESSNOFF, M. (ed.).- *Social Contract Theory*. Oxford, Basil Blackwell, 1990.
- LEVIN, M.- "The Universalizability of Moral Judgements Revisited". *Mind*, 88, 1979, pp.115-119.
- LEVINE, A. [1974].- "Rawl's Kantianism". *Social Theory and Practice*, vol. 3, nº 1, 1974, pp. 47-63.
- [1976].- *The Politics of Autonomy: A Kantian Reading of Rousseau's Social Contract*. University of Massachussets Press, 1976.
- [1981].- *Liberal Democracy. A Critique of Its Theory*. Nueva York, Columbia University Press, 1981.
- LÉVY-BRUHL, L.- *La Morale et la Science des Moeurs*. París, P.U.F., 1971 (16ª ed.).
- LIDDELL, B.E.A.- *Kant on the Foundation of Morality*. Bloomington, Indiana University Press, 1970.



- LISSER, K. [1959].- *El concepto de Derecho en Kant*. Trad. de la edición alemana de 1922 de Alejandro Rossi, México, U.N.A.M., 1959.
- LOCKE, John.- *The Second Treatise of Civil Government. An Essay Concerning the True Original, Extent and End of Civil Government*. Traducción, prólogo y notas de Carlos Mellizo, Madrid, Alianza Editorial, 1990.
- LÓPEZ, A.- "Consideraciones históricas del kantismo en España. Primeras manifestaciones". *Anuario de Filosofía del Derecho*, tomo III, (nueva época), 1986, pp. 399-415.
- LÓPEZ ARANGUREN, J.L. [1967].- *Lo que sabemos de moral*. Madrid, Gregorio del Toro ed., 1967.
- [1972].- *Ética*. Madrid, Revista de Occidente, 1972, Quinta edición (Primera edición, 1958).
- [1983].- *Propuestas morales*. Madrid, Tecnos, 1983.
- [1988].- "Filosofías racionalistas, filosofía noéticas y Kant". En E. Guisán (ed.), *Esplendor y miseria de la ética kantiana*, pp. 23-28.
- [1989].- "Sobre la ética de Kant". En Muguerza y R. Aramayo (eds.), *Kant después de Kant*, 1989, pp. 665-670.
- LÓPEZ CÁMARA, F.- *Origen y evolución del liberalismo europeo*. México, U.N.A.M., 1971

- LÓPEZ HERNÁNDEZ, J.- "La fundamentación del Derecho en Kant". *Anuario de Filosofía del Derecho*, Nueva Epoca, tomo IX, 1992, pp. 395-406.
- LÓPEZ MOLINA, A.M.- *Razón pura y juicio reflexionante en Kant*. Madrid, Universidad Complutense, 1983.
- LOSURDO, D.- *Autocensura e compromesso nel pensiero politico di Kant*. Napoli, Bibliopolis, 1985.
- LUCAS, J.R.- *On Justice*. Oxford, Clarendon Press, 1980.
- LUDWIG, B.- *Kants Rechtslehre*. Hamburg, Felix Meiner, 1988.
- LUF, G.- *Freiheit und Gleichheit. Die Aktualität im politischen Denken Kants*. Viena, Nueva York, Springer-Verlag, 1978.
- LUMIA, G. [1958].- "Diritto e morale in Kant". En *Atti del III Congresso nazionale de filosofia del diritto*, Milano, 1958, pp. 147 y ss.
- [1960].- *La Dottrina kantiana del Diritto e dello Stato*. Milán, Giuffré, 1960.
- [1960(II)].- "Diritto privato e diritto pubblico nel pensiero di Kant". En *Atti del IV Congresso Nazionale di filosofia del diritto*, Milano, 1960, pp. 385 y ss.
- LYONS, D. [1978].- *Forms and Limits of Utilitarianism*. Oxford, Clarendon Press, 1978 (primera edición 1965).
- [1979].- *Rights*. Belmont, Wadsworth, 1979.
- LYOTARD, J.F. [1987].- *El entusiasmo. Crítica kantiana de la historia*. Traducción de Alberto L. Bixio de

la edición francesa de 1986, Barcelona, Gedisa, 1987.

----- [1989].- "Notes on Legitimation". Trad. de Cecile Lindsay, en R. Schürmann (ed.), *The Public Realm*, 1989, pp. 166-180.

LLANO CIFUENTES, A.- *Fenómeno y trascendencia en Kant*. Pamplona, Universidad de Navarra, 1973.

LLEDÓ, E.- "Razón práctica en la razón pura (Una lectura de la *Metodología Trascendental*)". *Sistema*, 57, 1983, pp. 3-18.

LLINARES, J.A.- *Pacto y Estado. Una justificación racional del poder político*. Madrid, Publicaciones de la Institución Aquinas, 1963.

MACCALLUM, G.C.- "Negative and Positive Freedom". *Philosophical Review*, 76, 1967, pp. 312-334.

MACCARTHY .- *La teoría crítica de Jürgen Habermas*. Trad. castellana de Manuel Jiménez Redondo. Madrid, Tecnos, 1987.

MACCORMICK, N.- *Legal Right and Social Democracy. Essays in Legal and Political Philosophy*. Oxford, Clarendon Press, 1982. Hay traducción de Ma Dolores González Soler, Madrid, Tecnos, 1990.

MACINTYRE, A. [1957].- "What Morality is Not". *Philosophy*, XXXII, nº 123, 1957, pp. 325-335.

----- [1967].- *A Short History of Ethics*. London and Henley, Routledge and Kegan Paul, 1967. Traducción castellana de R.J. Walton, Buenos

- Aires/Barcelona/México, Paidós, 1982 (4ª reimpr. 1991).
- [1987].- *Tras la virtud*. Trad. castellana de Amelia Valcárcel de la edición inglesa de Notre Dame, 1984. Barcelona, Crítica, 1987.
- [1988].- *Whose Justice, Which Rationality?*. Notre Dame University Press, 1988.
- [1990].- "La relación de la filosofía con su pasado". En Rorty, Schneewind, Skinner (eds.), *La Filosofía en la historia*, pp. 49-67.
- [1992].- *Tres versiones rivales de la ética. Enciclopedia, genealogía y tradición*. Trad. de Rogelio Rovira. Madrid, Rialp, 1992.
- MACKIE, J.L. [1977].- *Ethics. Inventing Right and Wrong*. Harmondsworth, Penguin, 1977.
- [1985].- "Rights, Utility and Universalization". En R.G. Frey (ed.), *Utility & Rights*, pp. 86-105.
- MAFFETONE, S.- *Utilitarismo e Teoria della Giustizia*. Napoli, Ed. Bibliopolis, 1982.
- MANGABEIRA UNGER, R.- *Conocimiento y política*. Trad. de Leonardo Rodríguez Ozán de la edición inglesa de 1975, México, F.C.E., 1985.
- MANGANARO, P. [1983].- *L'antropologia di Kant*. Napoli, Guida, 1983.
- [1989].- *Libertà sotto leggi: La filosofia pratica di Kant*. Catania, C.U.E.C.M., 1989.
- MANNING, D.J.- *Liberalism*. Londres, J.M. Dent & Sons, 1976.

- MARCUCCI, S. [1986].- *Kant in Europa*. Lucca, Maria Pacini Fazzi ed., 1986.
- [1988].- *Studi kantiani. I. La conoscenza scientifica*. Lucca, María Pacini Fazzi, ed., 1988.
- MARINI, G.- "Lo Stato di diritto kantiano e la critica di Hegel". *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, XLI, 1964, pp. 227-237.
- MARKET, O.- "La Revolución francesa y el pensamiento alemán de la época". *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, nº 29, 1989, pp. 9-33.
- MARTÍN, G.- *Kant. Ontología y epistemología*. Traducción de L.E. Carrer y A.A. Raggio, Universidad Nacional de Córdoba, 1960.
- MARTINETTI, P. .- *Kant*. 1ª ed. 1946, reed. a cargo de M. Dal Pra, Milano, 1968.
- MARTÍNEZ MARZOA, F. [1987].- *Desconocida raíz común (Estudio sobre la teoría kantiana de lo bello)*. Madrid, Visor, 1987.
- [1989].- *Releer a Kant*. Barcelona, Anthropos, 1989.
- [1989(II)].- "Analítica y Dialéctica en la Razón (práctica) kantiana". En Muguerza y R. Aramayo (eds.), *Kant después de Kant*, 1989, pp. 64-75.
- [1990].- "La Crítica del Juicio y la cuestión Grecia-Modernidad". En VVAA, *Estudios sobre la "Crítica del Juicio"*, pp. 147-163.
- [1992].- *De Kant a Hölderlin*. Madrid, Visor, 1992.

- MARTÍNEZ DE VELASCO, L. [1986].- *Idealismo crítico e inmanencia en el pensamiento kantiano*. Madrid, Orígenes, 1986.
- [1989].- "Lo que es válido en la teoría es asimismo válido en la práctica (Kant y los problemas de la Alemania del siglo XVIII)". En Muguerza y R. Aramayo (eds.), *Kant después de Kant*, 1989, pp. 189-204.
- MARTY, F.- "La typique du jugement pratique pur". *Archives de Philosophie*, 19, 1955, pp. 56-87.
- MASULLO, A.- "L'universo dell'illimitata comunicabilità nel progetto kantiano dell'emancipazione". En Fabris y Bacelli (eds.), *A partire da Kant*, pp. 69-105.
- MATHIEU, V.- "Kant e il concetto della responsabilità individuale". En Fabris y Bacelli (eds.), *A partire da Kant*, pp. 15-24.
- MATSON, W.I.- "Kant as Casuist". *Journal of Philosophy*, 51, 1954, pp. 855-860. (Reeditado en R.P. Wolff, *Kant, a Collection of Critical Essays*).
- MAUTNER, T. [1981].- "Kant's Metaphysics of Morals. A Note on the Text". *Kant-Studien*, 72, 1981, pp. 356-359.
- [1982].- "Kant's Relation to the Natural Law Tradition". En *Archiv für Rechts und Sozialphilosophie*, Supplementa, vol. I, Part. I, 1982, pp. 539-557.
- McBEATH, A.M.- "Kant on Moral Feeling". *Kant-Studien*, 64 (1973), pp. 283-314.

- McCARTHY, T. [1982].- *The Critical Theory of Jürgen Habermas*. Cambridge (Mass.) y Londres, The MIT Press, 1978, 1982 (segunda reimpresión).
- McCLOSKEY.- *Metaethics and Normative Ethics*. La Haya, M. Nijhoff, 1969.
- McFALL.- "Happiness, Rationality and Individual Ideals". *The Review of Metaphysics*, 147, 1984, pp. 595-615.
- McFARLAND, J.D.- *Kant's Concept of Teleology*. Edinburgh University Press, 1970.
- MEIKLEJOHN, A.- *Inclinations and Obligations*. Berkeley, University of California Press, 1948.
- MEIKLEJOHN, D.- "Kantian Formalism and Civil Liberty". *Journal of Philosophy*, vol LI, nº 25, 1954, pp. 842-848.
- MELDEN, A. I. .- *Los derechos y las personas*. Trad. de Celia Haydée Paschero. México, Fondo de Cultura Económica, 1980.
- MENÉNDEZ UREÑA, E. [1979].- *La crítica kantian de la sociedad y de la religión. Kant predecesor de Marx y Freud*. Madrid, Tecnos, 1979.
- [1989].- "Ilustración y conflicto en la filosofía de la historia de Kant". En Muguerza y R. Aramayo (eds.), *Kant después de Kant*, 1989, pp. 221-233.
- MENZER, P.- *Kant*. Madrid, Revista de Occidente (Colección "Los grandes pensadores", vol. V), 1925.

- MILL, John Stuart.- *El utilitarismo. Un sistema de lógica.*  
Introducción, traducción y notas de Esperanza  
Guisán, Madrid, Alianza Editorial, 1984.
- MILLER, H.B y WILLIAMS, W.H. (eds.).- *The Limits of  
Utilitarianism.* Minneapolis, University of  
Minnesota Press, 1982.
- MOHR, C.- "Personne, personnalité et liberté dans la  
*Critique de la Raison Pratique*". *Revue  
Internationale de Philosophie*, nº 166, 1988, pp.  
289-319.
- MOLINUEVO, J.L.- "La recepción de Kant en España". En C.  
Flórez y M. Alvarez, *Estudios sobre Kant y  
Hegel*, pp. 99-114.
- MONDOLFO, R.- "Beccaria e Kant". *Rivista Internazionale di  
Filosofia del Diritto*, V, 1925, pp. 617 y ss.
- MONTERO MOLINER, F.- [1973].- *El empirismo kantiano.*  
Valencia, Departamento de Historia de la  
Filosofía de la Universidad de Valencia, 1973.
- [1982].- "El problema de la subjetividad en  
Kant". En C. Flórez y M. Alvarez (eds.),  
*Estudios sobre Kant y Hegel*, pp. 7-26.
- [1984].- "La sistematización de la experiencia  
interior según Kant". En M<sup>a</sup> Isabel Lafuente  
(ed.), *Estudios sobre Filosofía Moderna y  
Contemporánea*, Universidad de León, 1984, pp.  
145-162.
- [1989].- "Libertad y experiencia (La  
fundamentación de la libertad moral en la



- Crítica de la razón pura*)". En Muguerza y R. Aramayo (eds.), *Kant después de Kant*, 1989, pp. 23-42.
- MOORE, G.E. [1978].- *Ethics*. Oxford University Press, 1912 (reimp. 1978, por la que cito).
- MOORE, G.E. [1983].- *Principia Ethica*. Cambridge University Press, 1903 (reimpr. 1980, por la que cito). Trad. de Adolfo García Díaz, México, U.N.A.M., 1959 (reed. 1983).
- MOREAU, J.- "Kant et la morale". *Archives de Philosophie*, 25, 1962, pp. 163-184.
- MORI, M.- "Studi sulla filosofia kantiana della storia". *Rivista di filosofia*, LXX, nº 13, 1979, pp. 114-146.
- MORRIS, H.- "The Status of Rights". *Ethics*, 92, 1981 (Monográfico Rights), pp. 40-51.
- MOSSE-BASTIDE, R.-M.- *La liberté*. París, P.U.F., 1983 (2ª ed.), (1ª ed. 1965).
- MOSTERÍN, J.- *Racionalidad y acción humana*. Madrid, Alianza Editorial, 1978.
- MUGUERZA, J. [1973].- "Teoría crítica y razón práctica (A propósito de la obra de Jürgen Habermas)". *Sistema*, nº 3, 1973, pp. 33-58.
- [1977].- *La razón sin esperanza (Siete trabajos y un problema de ética)*. Madrid, Taurus, 1977.
- [1981].- "La ética en la cruz del presente". *Enrahonar*, 1, 1981, pp. 7-16.

- [1984].- Entre el liberalismo y el libertarismo (Reflexiones desde la ética). *Zona Abierta*, 30, 1984, pp. 3-62. Igualmente en J. Muguerza, *Desde la perplejidad*, pp. 153-208.
- [1985].- "Rousseau, Kant, Marx: Teoría del contrato social y mito de la comunidad". En *Homenaje a José María Maravall*, editado por Carmen Iglesias, Luis Rodríguez Zúñiga y Carlos Moya, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, 1985, Tomo III, pp. 123-143.
- [1986].- "La obediencia al Derecho y el imperativo de la disidencia (Una intrusión en un debate)". *Sistema*, 70, 1986, pp. 27-40.
- [1988].- "Habermas en el 'reino de los fines' (variaciones sobre un tema kantiano)". En E. Guisán (ed.), *Esplendor y miseria de la ética kantiana*, pp. 97-139.
- [1989(I)].- "Las razones de Kant (En torno a la interpretación de la ética kantiana por José Gómez Caffarena)". En Muguerza y R. Aramayo (eds.), *Kant después de Kant*, 1989, pp. 630-648.
- [1989(II)].- "La alternativa del disenso. (En torno a la fundamentación ética de los derechos humanos)". En Gregorio Peces-Barba (ed.), *El fundamento de los derechos humanos*, Madrid, Debate, 1989, pp. 19-56.

- [1990].- *Desde la perplejidad. (Ensayos sobre la ética, la razón y el diálogo)*. México, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1990.
- [1991].- "Kant y el sueño de la razón". En C. Thiebaut (ed.), *La herencia ética de la ilustración*, 1991, pp. 9-36.
- MUGUERZA, J. y RODRIGUEZ ARAMAYO, R. (eds.).- *Kant después de Kant (En el bicentenario de la Crítica de la razón práctica)*. Madrid, Tecnos-Instituto de Filosofía del CSIC, 1989.
- MUGUERZA, J., QUESADA, F. y RODRIGUEZ ARAMAYO, R.- eds. *Etica día tras día. Homenaje al profesor Aranguren en su ochenta cumpleaños*. Madrid, Ed. Trotta, 1991.
- MURDOCH, I.- *The Sovereignty of Good*. Routledge & Kegan Paul, Londres, 1970.
- MURPHY, J.G. [1965].- "The Highest Good as Content for Kant's Ethical Formalism (Beck vs. Silber)". *Kant-Studien*, vol. 56, 1965, pp. 102-116.
- [1969].- "Kant's Concept of a Right Action". En L.W. Beck (ed.), *Kant Studies Today*, 1969, pp. 471-495.
- [1970].- *Kant: The Philosophy of Right*. Londres, Macmillan, 1970.
- [1972].- "Kant's Theory of Criminal Punishment". En L.W. Beck (ed.), *Proceedings of the Third International Kant Congress*, Dordrecht, Reidel, 1972, pp. 434-441.

- [1978].- "Hume and Kant on the Social Contract".  
*Philosophical Studies*, 33, 1978, pp. 65-79.
- [1979].- "Retribution, Justice and Therapy"  
(*Essays in the Philosophy of Law*). Dordrecht,  
Reidel, 1979.
- [1987].- "¿Does Kant Have a Theory of  
Punishment?". *Columbia Law Review*, 87, 1987, pp.  
509-532.
- NABERT, J.- *L'Expérience intérieure de la liberté*. París,  
Presses Universitaires de France, 1924.
- NAGEL, T. [1973].- "Rawls on Justice". *Philosophical  
Review*, 82, 1973, pp. 220-234.
- [1978].- *The Possibility of Altruism*. Princeton,  
Princeton University Press, 1970, reed. 1978.
- [1979].- *Mortal Questions*. Londres, Cambridge,  
Cambridge University Press, 1979.
- [1986].- *The View from Nowhere*. Nueva  
York/Oxford, Oxford University Press, 1986.
- [1987].- "Moral Conflict and Political  
Legitimacy". *Philosophy & Public Affairs*, 16, nº  
3, 1987, pp. 215-240. Traducción de José Luis  
Colomer en J. Betegón y J.R. de Páramo (eds.),  
*Derecho y Moral. Ensayos Analíticos*, Barcelona,  
Airel, 1990.
- [1988].- "Autonomy and Deontology". En S.  
Scheffler (ed.), *Consequentialism and Its  
Critics*, 1988, pp. 142-172.

- [1989] *The View from Nowhere*. New York, Oxford University Press, 1986, 2ª ed. 1989.
- [1991] *Equality and Partiality*. Nueva York y Oxford, O. U. P. 1991.
- NAKHNIKIAN, G.- "Kant's Theory of Hypothetical Imperatives". *Kant-Studien*, 83, 1, 1992, pp. 21-49.
- NARAIN, J.- "Duty vs. Right in Kantian Philosophy". En *Archiv für Rechts und Sozialphilosophie*, Supplementa vol. IV, Part. 3, 1988, pp. 113-116.
- NAVARRO CORDON, J.M.- "El concepto de *Trascendental* en Kant". *Anales del Seminario de Metafísica*. Universidad Complutense V, 197, pp. 7-26.
- NEGRI, A.- "Alle origine del formalismo giuridico. Studio sul problema della forma in Kant e nei giuristi kantiani tra il 1789 e il 1802. Padova, CEDAM, 1962.
- NELL, O.- *Acting on Principle. An Essay on Kantian Ethics*. Nueva York, Columbia University Press, 1975.
- NELSON, L.- *Ética crítica*. Ed., Trad. y estudio preliminar de Osvaldo Guariglia. Buenos Aires, ed. Sudamericana, 1988.
- NERHOT, P.- "Rationalisme et État moderne". En *Archiv für Rechts und Sozialphilosophie*, 1984, pp. 9-38.
- NICHOLSON, P.P.- "Recent Studies in English of Kant's Political Philosophy". *Political Studies*, XXIII, 1975, pp. 88-94.

- NINO, C.S. [1981].- "Los conceptos de Derecho". *Crítica*, vol. XIII, nº 38, 1981, pp. 29-52.
- [1987] .-" El cuatrilema del consecuencialismo", *Doxa*, 4, 1987. pp.365-366.
- [1989].- *Ética y derechos humanos. Un ensayo de fundamentación*. Reedición aumentada de la primera edición de 1984, Barcelona, Ariel, 1989.
- [1989(II)].- *El constructivismo ético*. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989.
- NOLEN, D.- "Les Maîtres de Kant. Kant et Rousseau". *Revue Philosophique de la France et de L'Étranger*, nº 9, 1880, pp. 270-298.
- NOZICK, R. [1974].- *Anarchy, State and Utopia*. Nueva York, Basic Books, 1974. Traducción castellana de R. Tamayo, México, Fondo de Cultura Económica, 1988.
- [1981].- *Philosophical Explanations*. Nueva York, Oxford University Press, 1981.
- ONCINA COVES, F.- "La recepción de la *Crítica del Juicio* en el jacobinismo kantiano: luces y sombras en el camino hacia una teoría democrática de la Ilustración". En R. Aramayo y Vilar, *En la cumbre del criticismo*, pp. 169-216.
- O'NEILL, O[1989].- *Constructions of Reason. Explorations of Kant's Practical Philosophy*. Cambridge University Press, 1989.

- [1980].- "The Most Extensive Liberty".  
*Proceedings of the Aristotelian Society* 80,  
 1979/80, pp.45-59.
- OPOCHER, E.- *Lezioni di Filosofia del Diritto. La realtà  
 giuridica e il problema della sua validità.*  
 Padova, CEDAM, 1976.
- OPPENHEIM, F.- *Dimensions of Freedom.* New York, St.  
 Martin's Press, 1961.
- ORTEGA Y GASSET, J.- *Tríptico: Mirabeau o el político,  
 Kant, Goethe desde dentro.* Buenos Aires, Espasa-  
 Calpe, 1941, novena edición, Madrid, 1972.
- OUDEN, B. den.- ed. *New Essays on Kant.* New York, Peter  
 Lang, 1987.
- PACKER, M.- "Kant on Desire and Moral Pleasure". *Journal of  
 the History of Ideas*, vol. L, 1989, pp. 429-442.
- PALACIOS, J.M. [1979].- *El idealismo trascendental. Teoría  
 de la verdad.* Madrid, Gredos, 1979.
- [1981].- "Del conocimiento de sí mismo en la  
 filosofía trascendental de Kant". *Revista de  
 Filosofía*, IV, 1981, p.217-237.
- [1989].- "La filosofía de Kant en la España del  
 siglo XIX". En Muguerza y R. Aramayo (eds.),  
*Kant después de Kant*, 1979, pp. 673-707.
- PARFIT, D.- *Reasons and Persons.* Oxford, Clarendon Press,  
 1984.
- PARENT, W.A.- "Recent Work on the Concept of Liberty".  
*American Philosophical Quarterly*, 11, 1974, pp.  
 149-167.

- PASINI, D. [1955].- "La concezione della storia e dello Stato in Kant e in Herder". *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, XXXII, 1955, pp. 466-485.
- [1955(II)].- "La concezione della storia in Vico, Rousseau e Kant". *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, XXXII, 1955, pp. 626-658.
- [1957].- *Diritto, Società e Stato in Kant*,. Milano, Giuffré, 1957.
- PASSERIN D'ENTRÈVES, A. [1966].- "El Derecho Natural". En *Crítica del Derecho Natural*, traducción e introducción de Elías Díaz (del original francés de 1959), pp. 187-198, Madrid, Taurus, 1966.
- PASQUALUCCI, P. [1971].- "Il rapporto Rousseau-Kant". *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, XLVIII, 1971, pp. 471-537.
- [1973].- "Il rapporto Rousseau-Kant. I. Cassirer interprete di Rousseau". *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, IV Serie, L, 1973, pp. 450-497.
- [1976].- *Rousseau e Kant*. 2 vols. Milán, Giuffré, 1976.
- PATON, H.J. [1936].- *Kant's Metaphysics of Experience*. (2 vols.), New York, Macmillan, 1936.
- [1944].- "Kant's Idea of the Good". *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1944, pp. I-XXV.



- [1953].- "An Alleged Right to Lie: A Problem in Kantian Ethics". *Kant-Studien*, 45, 1953, pp. 190-203.
- [1956].- "Kant on Friendship". *Proceedings of the British Academy*, 42, 1956, pp. 45-66.
- [1958].- "The Aim and Structure of Kant's *Grundlegung*". *Philosophical Quarterly*, 8, nº 51, 1958, pp. 112-130.
- [1971].- *The Categorical Imperative: A Study in Kant's Philosophy*. University of Philadelphia Press, 1971 (primera edición Londres, Hutchinson, 1947).
- PATZIG, G.- *Etica sin metafísica*. Trad. de Ernesto Garzón Valdés del original alemán de 1971, Buenos Aires, Alfa, 1975.
- PAVÓN RODRÍGUEZ, M.- *Objetividad y juicio en la Crítica de Kant*. Universidad de Sevilla, 1988.
- PECES-BARBA MARTINEZ, G.- *Escritos sobre derechos fundamentales*. Madrid, EUDEMA, 1988.
- PECES-BARBA MARTINEZ, G. (ed.).- *El fundamento de los derechos humanos*. Madrid, Debate, 1989.
- PECILLI, D. [1963].- "Diritto e valore. Alcune considerazione sulla filosofia giuridica di Emanuele Kant". *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, XL, 1963, pp. 378-386.
- [1967].- "Osservazioni sul problema della volontà etica nel Kant e in Hegel". *Rivista*

- Internazionale di Filosofia del Diritto*, XLIV, 1967, pp. 67 y ss.
- PELCZYNSKI, Z. y GRAY, J. (eds.).- *Conceptions of Liberty in Political Philosophy*. Londres, The Athlone Press, 1984.
- PÉREZ ESTÉVEZ, A.- *Religión, moral y política*. Ed. Universidad del Zulia, Maracaibo, 1991.
- PÉREZ LUÑO, A.E.- "¿Qué moral?. Sobre la justificación moral de la obediencia al Derecho". *Sistema*, 102, 1991, pp. 83-97.
- PÉREZ QUINTANA, A.- "Lo posible por la libertad en la *Crítica de la razón práctica* (Bloch ante Hegel y Kant)". En Muguerza y R. Aramayo (eds.), *Kant después de Kant*, pp. 530-553.
- .-"La mediación de lo posible por libertad según Kant. Hegel ante la *Crítica del Juicio*". En R. Aramayo y Vilar, *En la cumbre del criticismo*, pp. 217-242.
- PERRY, J. (ed.).- *Personal Identity*. Berkeley, University of California Press, 1975.
- PERRY, T.D.- *Moral Reasoning and Truth. An Essay in Philosophy and Jurisprudence* Oxford, Clarendon Press, 1976.
- PHILONENKO, A. [1972].- *L'oeuvre de Kant*. París, J. Vrin, 2 vols, 1972.
- [1976].- *Théorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte en 1793*. París, Vrin, 1976 (1ª ed., 1968).

- [1977].- "L'idée de progrès chez Kant". *Revue de Métaphysique et de Morale*, 82, 1977, pp. 13-37.
- [1986].- *La theorie kantienne de l'histoire*. París, Jean Vrin, 1986.
- PIPPIN, R.B.- *Kant's Theory of Form. An Essay on the Critique of Pure Reason*. New Haven y Londres, Yale University Press, 1982.
- POGGE, T.- "Kant's Theory of Justice". *Kant-Studien*, 79, 1988, pp. 407-433.
- POGGI, A.- "Morale e diritto nella dottrina kantiana". *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, XII, 1932, pp. 385 y ss.
- POLIN, R. [1962].- "Les relations du peuple avec ceux qui le gouvernent d'après Kant". VVAA, "La Philosophie politique de Kant". *Annales de Philosophie Politique*, 4, 1962, pp. 163-187.
- [1971].- *La politique de la solitude*. París, Sirey, 1971.
- POWELL, C. T.- *Kant's Theory of Self-Consciousness*. Oxford, Clarendon Press, 1990.
- PRIEST, S. (ed.).- *Hegel Critique of Kant*, Oxford, Clarendon Press, 1987.
- [1987].- Subjectivity and Objectivity in Kant and Hegel". En S. Priest (ed.) *Hegel's Critique of Kant*, 1987, pp. 103-119.
- PRITCHARD, H.A. [1971].- *Moral Obligation. (Essays and Lectures)*. Clarendon Press, Oxford, 1971, (reimpr. de la primera edición de 1949).

- PUFENDORF, Samuel - *Principi di diritto naturale*. Antología (edición de Norberto Bobbio), Turín, 1952.
- .- *De la obligación del hombre y del ciudadano según la ley natural*, en dos libros. Universidad Nacional de Córdoba (trad. de Lelia B. de Ortiz), Córdoba, Argentina, 1980.
- RÁBADE ROMEO, S.- *Problemas gnoseológicos en la "Crítica de la razón pura*. Madrid, Gredos, 1969.
- RÁBADE ROMEO, S., LÓPEZ MOLINA, A. y PESQUERC, E.- *Kant: Conocimiento y racionalidad*, 2 vols. Madrid, Ed. Cincel, 1987.
- RADBRUCH, G. [1974].- *Introducción a la Filosofía del Derecho*. Traducción de Wenceslao Roces de la edición alemana de 1948, México/Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1974.
- RAPHAEL, D.D.- *Moral Judgement*. Londres, Allen & Unwin, 1955.
- RAULET, G.- "Us et abus des Lumières. Mendelsohn jugé par Kant". *Les Études philosophiques*, 1978, nº 3, pp. 297-313.
- RAVÀ, A. .- "Il diritto come norma tecnica". En A. Ravà, *Diritto e stato nella morale idealistica*. Padova, CEDAM, 1950, pp.1-120.
- RAWLS, J. [1958].- "Justice as Fairness". *The Philosophical Review*, LXVII, 1958, pp. 164-194. Traducción de Miguel Angel Rodilla en John Rawls, *Justicia como equidad. Materiales para una teoria de la justicia*, 1986, pp. 18-39.

- [1963].- "The Sense of Justice". *Philosophical Review*, LXXII, 1963, pp. 281-305. Trad. castellana de Miguel Angel Rodilla en Rawls, *Justicia como equidad. Materiales para una teoría de la justicia*, 1986, pp. 40-57.
- [1967].- "Distributive Justice". En P. Laslett y W.G. Runciman (eds.), *Philosophy, Politics and Society*, (Third Series), Oxford, Blackwell, 1967, pp. 58-82. Trad. de Miguel Angel Rodilla en J. Rawls, *Justicia como equidad. Materiales para una teoría de la justicia*, 1986, pp. 58-90.
- [1971].- "Fairness to Goodness". *The Philosophical Review*, 1975, vol. LXXXIV, nº 4, pp. 536-554.
- [1973].- *A Theory of Justice*. Londres, Oxford, Nueva York, Oxford University Press, 1973 (primera edición, 1971). Trad. española de María Dolores González Soler, México, F.C.E., 1978.
- [1975].- "The Independence of Moral Theory". *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 48 (1975), pp. 5-22.
- [1978].- "The Basic Structure as Subject". En A.I. Goldman y J. Kim (eds.), *Values & Morals*, Boston, Reidel, 1978, pp. 47-72.
- [1979].- "A Well-Ordered Society". En P. Laslett y J. Fishkin (eds.), *Philosophy Politics and Society* (Fifth Series). New Haven, Yale University Press, 1979, pp. 6-20.

- [1980].- "Kantian Constructivism in Moral Theory". *The Journal of Philosophy*, LXXVII, 1980, pp. 515-572. Trad. de Miguel Angel Rodilla en J. Rawls, *Justicia como equidad. Materiales para un teoría de la justicia*, 1986, pp. 137-186.
- [1982].- "Social Unity and Primary Goods". En A. Sen y B. Williams (eds.), *Utilitarianism and Beyond*, 1982, pp. 159-185. Trad. de Miguel Angel Rodilla en J. Rawls, *Justicia como equidad. Materiales para una teoría de la justicia*, 1986, pp. 187-211.
- [1985] "Justice as Fairness: Political, not Metaphisical". *Philosophy and Public Affairs*, 14, 1985, pp. 223-252.
- [1986].- *Justicia como equidad. Materiales para una teoría de la justicia*. Compilación, traducción y presentación de Miguel Angel Rodilla, Madrid, Tecnos, 1986.
- [1987].- "The Idea of an Overlapping Consensus". *Oxford Journal of Legal Studies*, 7, nº 1, 1987, pp. 1-25. Trad. por Juan Carlos Bayón en J. Betegón y J.R. de Páramo (eds.), *Derecho y Moral. Ensayos analíticos*, Barcelona, Ariel, 1990, pp. 63-85.
- [1988].- "The Priority of Right and Ideas of the Good". *Philosophy and Public Affairs*, 17, nº 4, 1988, pp. 251-276.

- [1988(II)].- "Las libertades fundamentales y su prioridad". En S.M. MacMurrin (ed.), *Libertad, Igualdad y Derecho. Las conferencias Tanner sobre filosofía moral*, Traducción de Guillermo Valverde de la edición inglesa de 1987, Barcelona, Ariel, 1988.
- RAZ, J. [1985].- "Right-Based Moralities". En R. Frey (ed.), *Utility and Rights*, 1985, pp. 42-60.
- [1986].- *The Morality of Freedom*. Oxford University Press, 1986.
- REATH, A.- "Kant's Theory of Moral Sensibility". *Kant-Studien*, 80, 1989, pp. 284-302.
- RÉBOUL, O. [1970].- "La dignité humaine chez Kant". *Revue de Métaphysique et de Morale*, nº 2, 1970, pp. 189-217.
- [1971].- *Kant et le problème du mal*. Montréal, Presses Universitaires de Montréal, 1971.

- [1974].- *Nietzsche critique de Kant*. París, Presses Universitaires de France, 1974. Traducción castellana de Julio Quesada y José Lasaga. México y Barcelona, Anthropos-Universidad Autónoma Metropolitana de México, 1993.
- REGUERA, I.- *La lógica kantiana*. Madrid, Visor, 1989.
- REICH, K. .- "Kant and Greek Ethics". Trad. por W.H.Walsh. *Mind*. Vol XLVIII, 1939, pp. 338-354 y 446-463.
- REILL, P.H.- *The German Enlightenment and the Rise of Historicism*. Londres, Berkeley, University of California Press, 1975.
- REISS, H.S. (ed.).- *Kant's Political Writings*. Con Introducción del editor, Cambridge University Press, 1970.
- [1956].- "Kant and the Right of Rebellion". *Journal of the History of Ideas*, 17, 1956, pp. 179-192.
- RENAUT, A.- *L'Ère de l'individu. Contribution à une histoire de la subjectivité*. París, Gallimard, 1989.
- RESCHER, N. [1980].- *La primacía de la práctica. Ensayos en torno a una teoría pragmático-kantiana del conocimiento empírico*. Trad. de Ana Sánchez Torres, Madrid, Tecnos, 1980.
- [1981].- "On the Status of Things-in-Themselves in Kant". *Revue Internationale de Philosophie*, 35, nº 136-137, 1981, pp. 346-357.



- RICHARDS, D.A.J. [1971].- *A Theory of Reasons for Action*.  
Oxford, Clarendon Press, 1971.
- [1981].- "Rights and Autonomy". *Ethics*, 92, 1981,  
(número monográfico *Rights*), pp. 3-20.
- RICHARDS, D.A.J. [1987].- "Kantian Ethics and the Harm  
Principle: A Reply to John Finnis". *Columbia Law  
Review*, 87, 3, 1987, pp. 457-471.
- [1989].- "Autonomy in Law". en J. Christman  
(ed.), *The Inner Citadel*, pp. 246-258.
- RICOEUR, P.- *Le Conflit des interpretations. Essais  
d'Herméneutique*. París, Ed. du Seuil, 1969.
- RIEDEL, M. [1977].- *Metafísica y metapolítica*. Versión  
castellana de Ernesto Garzón Valdés de la  
edición original, Francfort del Meno, Suhrkamp  
Verlag, 1975, Buenos Aires, Alfa, 1977.
- [1981].- "Trascendental Politics? Political  
Legitimacy and the Concept of Civil Society in  
Kant". *Social Research*, 48, Autumm, 1981, pp.  
588-613, (reed. en Schürmann (ed.), *The Public  
Realm*).
- [1982].- "Critica della ragion pura e linguaggio.  
Il problema delle categorie in Kant". *Rivista di  
Filosofia*, LXXIII, 24, 1982, pp. 297-312.
- RIGOBELLO, A.- "Persona e comunità di persone in Kant". En  
Fabris y Bacelli (eds.), *A partire da Kant*, pp.  
25-46.
- RILEY, P. [1982].- *Will and Political Legitimacy. A  
Critical Exposition of Social Contract Theory in*

- Hobbes, Locke, Rousseau, Kant and Hegel.*  
Cambridge (Mass.), Harvard University Press,  
1982.
- [1983].- *Kant's Political Philosophy*, Totowa, New  
Jersey, Roman & Littlefield, 1983.
- RILEY, P. [1987].- "Hannah Arendt on Kant, Truth and  
Politics". *Political Studies*, 1987, XXXV, pp.  
379-392.
- RITTER, C.- *Der Rechtsgedanke Kants nach den frühen  
Quellen*. Franckfurt a.M./V. Klostermann, 1971.
- RIVELAYQUE, J.- "La dialectique de Kant à Hegel". *Les  
Études Philosophiques*, 1978, n° 3, pp. 315-332.
- ROBINET, A.- *El pensamiento europeo de Descartes a Kant.*  
Traducción de Marcos Lara, México, F.C.E., 1984.
- RÓDENAS, P.- "Legitimidad como hegemonía emancipadora  
(Hacia un enfoque ético-político de la  
legitimidad)". En González, J.M. y Thiebaut, C.,  
*Convicciones políticas, responsabilidades  
éticas*, pp. 73-114.
- RODRÍGUEZ ARAMAYO, R. [1984].- "El bien supremo y sus  
postulados (del formalismo ético a la fé  
racional)". *Revista de Filosofía*, 7, 1984, pp.  
87-118.
- [1985].- "La filosofía kantiana de la historia.  
¿Otra versión de la teología moral?". *Revista de  
Filosofía*, 8, 1985, pp. 21-40.

- [1985(II)].- "El enfoque jurídico de la mendacidad según Kant". *Agora*, 5, 1985, pp. 247-253.
- [1986].- "La Filosofía kantiana del Derecho a la luz de sus relaciones con el formalismo ético y la filosofía crítica de la Historia". *Revista de Filosofía*, 9, 1986, pp. 15-36.
- [1986(II)].- "Postulado/Hipótesis. Las dos facetas del Dios kantiano". *Pensamiento*, 42, 1986, pp. 235-244.
- [1987].- "La filosofía de la historia en Kant: Una encrucijada de su pensamiento moral y político". En *VVAA, Eticidad y Estado en el idealismo alemán*, 1987, pp. 5-17.
- [1988].- "La presencia de la Crítica de la razón práctica en las Lecciones de ética de Kant". *Agora*, 7, 1988, 145-158.
- [1989].- "El auténtico sujeto moral de la filosofía kantiana de la historia". En Muguerza y R. Aramayo (eds.), *Kant después de Kant*, 1989, pp. 234-243.
- [1991].- "La simbiosis entre ética y filosofía de la historia, o el rostro jánico de la moral kantiana". *Isegoría*, 4, 1991, pp. 20-36.
- [1992].- *Crítica de la razón ucrónica. Estudios en torno a las aporias morales de Kant*. (Con Prólogo de Javier Muguerza), Madrid, Tecnos, 1992.

- RODRÍGUEZ ARAMAYO, R. y VILAR, G. (eds.).- *En la cumbre del criticismo. Simposio sobre la Crítica del Juicio de Kant*. Barcelona y México, Anthropos y Universidad Autónoma Metropolitana de México, 1992.
- RODRÍGUEZ GARCÍA, R. [1983].- *La fundamentación formal de la ética*. Madrid, Universidad Complutense, 1983.
- [1989].- "El formalismo ético como lógica de la conciencia moral". En Muguerza y R. Aramayo (eds.), *Kant después de Kant*, 1989, pp. 76-86.
- RODRÍGUEZ LUÑO, A.- *Immanuel Kant: Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Madrid, Ed. Magisterio Español, 1977.
- RODRÍGUEZ PANIAGUA, J.M. [1962].- "El formalismo ético de Kant y el positivismo jurídico". *Anuario de Filosofía del Derecho*, 9, 1962, pp. 35-70.
- [1977].- *Derecho y ética*. Madrid, Tecnos, 1977.
- ROGGERONE, G.A.- *I principii metafisici del diritto nel sistema kantiano*. Catania s. d. (ma 1957).
- ROGERS, W.K.- "On a Comprehensive Principle in the Kantian Critiques". *Kant-Studien*, 52, 1960, pp. 448-451.
- ROLLIN, B.E.- "There is Only One Categorical Imperative" *Kant-Studien.*, 67, 1976, pp.60-72.
- ROMERO MORENO, J.M.- "El ideal de la paz perpetua en Kant". *Anuario de Filosofía del Derecho*, Nueva Epoca, Tomo II, 1985, pp. 207-216.
- RÖMPP, G.- "Moralische und rechtliche Freiheit. Zum Status der Rechtslehre in Kants praktischer

- Philosophie". *Rechtstheorie*, 22, 1991, pp. 287-305.
- RORTY, R. [1983].- *La Filosofía y el espejo de la naturaleza*. Traducción de Jesús Fernández Zulaica de la edición inglesa de 1979, Madrid, Cátedra, 1983.
- [1990].- "La historiografía de la filosofía: cuatro géneros". En Rorty, Schneewind y Skinner (eds.), *La Filosofía en la Historia*, pp. 69-98.
- [1991].- *Contingencia, ironía y solidaridad*. Traducción de Alfredo Eduardo Sinnot, revisión de Jorge Vigil, de la edición original de 1989. Barcelona, Paidós, 1991.
- RORTY, R., SCHNEEWIND, J.B. Y SKINNER, Q. (compiladores).- *La Filosofía de la Historia*. Trad. de Eduardo Sinnot de la edición original, Cambridge, 1984. Barcelona, Paidós, 1990.
- ROSEN, M.- "Kant's Anti-Determinism". *Proceedings of the Aristotelian Society*, 89, 1988/89, pp. 125-141.
- ROSEN, S.- "Man's Hope". *Social Research*, 48, 1981, pp. 614-637.
- ROSS, W.D. [1954].- *Kant's Ethical Theory: A Commentary on the Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Oxford, Clarendon, 1954.
- [1967].- *The Right and the Good*. Oxford, Clarendon Press, 1930 (1ª ed.), reimp., 1967.

- [1972].- *Fundamentos de ética*. Trad. de D. Rivero y A. Pirk de la edición inglesa original de 1939, Buenos Aires, Endeba, 1972.
- ROSSVAER, V.- *Kant's Moral Philosophy. An Interpretation of the Categorical Imperative*. Oslo, Universitets Forlaget, 1979.
- ROUSSEAU, Jean Jacques.- *Du Contrat Social*. En *Oeuvres complètes de Jean-Jacques Rousseau*, vol. III, Editado por B. Gagnebin y M. Raymond, París, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1964. Hay traducción, entre otras, de Mauro Armiño, Madrid, Alianza Editorial, 1980, Sexta reimpresión, 1989.
- .- *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*. En *Oeuvres Compètes*. Vol. III, edición de B. Gagnebin y Raymond, París, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1964. Hay, entre otras, traducción de Mauro Armiño, Madrid, Alianza Editorial, 1980 (sexta reimpresión, 1989).
- . - *Emile ou de l'éducation*. Edición de Charles Wirz y P. Burgelin, en *Oeuvres Complètes*, vol. IV, París, Gallimard, B. de la Pléiade, 1969. Traducción castellana de Mauro Armiño, Madrid, Alianza Editorial, 1990.
- ROUSSET, B.- *La doctrine kantienne de l'objectivité. L'autonomie comme devoir et devenir*. París, Vrin, 1967.

ROVIRA, R.- "El catecismo moral de Kant: Una versión popular de la teología ética". *Pensamiento*, 42, 1986, pp. 225-233.

RUBIO CARRACEDO, J. [1982].- *La utopía ética del estado justo: de Platón a Rawls*. Valencia, Ed. Rubio Esteban, 1982.

----- [1988].- "El influjo de Rousseau en la filosofía de Kant". En E. Guisán (ed.), *Esplendor y miseria de la ética kantiana*, pp. 29-74.

----- [1989].- "Rousseau en Kant". En Muguerza y R. Aramayo (eds.), *Kant después de Kant*, 1989, pp. 349-368.

----- [1990].- *¿Democracia o representación? Poder y legitimidad en Rousseau*. Prólogo de Javier Muguerza. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1990.

----- [1991].- "La irrenunciable autonomía". En C. Thiebaut (ed.), *La herencia ética de la ilustración*, 1991, pp. 51-72.

----- [1992].- *Ética constructiva y autonomía personal*. Madrid, Tecnos, 1992.

RUBIO FERRERES, J.M.- "Idea, esquema e imaginación en Kant". *Pensamiento*, nº 159, 40, 1984, pp. 297-316.

RUGGIERO, G. de.- *Historia del liberalismo europeo*. Traducción de A.G. Posada, Madrid, Ediciones Pegaso, 1944.

- RUIZ MIGUEL, A. [1983].- "Sobre los conceptos de la libertad". *Anuario de Derechos Humanos*, II (nueva época), 1983, pp. 515-549.
- [1983(II)].- *Filosofía y Derecho en Norberto Bobbio*. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1983.
- [1988].- *La Justicia de la Guerra y de la Paz*. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1988.
- RUYSSEN, T.- "La philosophie de l'histoire selon Kant". En VVAA. *La philosophie politique de Kant*, 1962, pp. 33-51.
- RYAN, A. [1965].- "Freedom". *Philosophy*, 40, 1965, pp. 93-112.
- SAAGE, R.- *Eigentum, Staat und Gesellschaft bei Immanuel Kant*. Stuttgart, Koehlerhammer, 1973.
- SACKSTEDER, W.- "Kant's Analysis of International Relations". *The Journal of Philosophy*, vol. LI, nº 25, 1954, pp. 848-855.
- SACRISTÁN LUZÓN, M.- "El concepto kantiano de la historia". En VVAA *Hacia una nueva historia*, Akal, 1976, pp. 85-108, (originalmente en *Laia* 22, 1953).
- SAMPLES, J.- "Kant, Toennies and the Liberal Idea of Community in Early German Sociology". *History of Political Thought*, VIII, nº 2, 1987, pp. 245-262.



- SANCHEZ MUÑOZ, C.- *La dimensión política de la Ilustración en Kant*. Tesis de licenciatura leída en la Universidad Autónoma de Madrid, 1984.
- SÁNCHEZ VÁZQUEZ, A.- *Ética*. Barcelona, Crítica, 1978, (Primera edición México, 1969).
- SANDEL, M. [1982].- *Liberalism and the Limits of Justice*. Londres, Nueva York, etc, Cambridge University Press, 1982.
- [1984].- "The Procedural Republic and the Unencumbered Self". *Political Theory*, vol. 12, nº 1, 1984, pp. 81-96.
- [1984(II)].- "Morality and the Liberal Ideal". *The New Republic*, mayo, 1984, pp. 15-17.
- SANER, H.- *Kant's Political Thought. Its Origins and Development*. Traducción de E.B. Ashton de la edición alemana de 1967, Chicago y Londres, The University of Chicago Press, 1973.
- SANTAYANA, G.A.- *Egotism in German Philosophy*, 1916, 2ª ed., New York, 1940.
- SAUQUILLO, J.- *Michel Foucault: una filosofía de la acción*. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989.
- SAVATER, F.- *Ética como amor propio*. Madrid, Mondadori, 1988.
- SCANLON, T.M.- "Contractualism and Utilitarianism". En Sen y Williams (eds.), *Utilitarianism and Beyond*, pp. 103-128.

- [1975].- "Preference and Urgency". *The Journal of Philosophy*, LXXII, 19, 1975, pp. 655-669.
- [1978].- "Rights, Goals & Fairness". En S. Hampshire (ed.), *Public & Private Morality*, Cambridge University Press, 1978, pp. 93-111.
- SCHAPER, E.- "The Thing-in-Itself as a Philosophical Fiction". *Philosophical Quarterly*, 14, 1966, pp. 233-243.
- SCHAPER, E. y VESSENKUHL, W. (eds.).- *Reading Kant: New Perspectives on Transcendental Arguments and Critical Philosophy*. Oxford y Nueva York, Basil Blackwell, 1989.
- SCHEFFLER, S. [1982].- *The Rejection of Consequentialism. A Philosophical Investigation of the Considerations Underlying Rival Moral Conceptions*. Oxford, Clarendon, 1982.
- [1988].- *Consequentialism and Its Critics*. Oxford University Press, 1988.
- [1992] *Human Morality*. Oxford y Nueva York, Oxford University Press, 1992.
- SCHEID, D.E.- "Kant's Retributivism Again". En *Archiv für Rechts und Sozialphilosophie*. vol. LXXII, 1986, pp. 224-230.
- SCHELER, M.- *Der Formalismus in der Ethik und die Materiale Wertethik* 1ª ed. 1913. Trad. castellana (Etica. Nuevo Ensallo de fundamentación de un personalismo) de Hilario Rodríguez Sanz. Buenos Aires, Revista de Occidente, 1941.

- SCHILPP, P.A.- *La ética precrítica de Kant*. Trad. de Elsa Cecilia Frost y Jerónimo Muñoz (de la edición inglesa, Evanston, 1960), México, UNAM, 1966.
- SCHMIDT, H.- "Durch Reform zu Republik und Frieden? Zur politischen Philosophie Immanuel Kants". En *Archiv für Rechts und Sozialphilosophie*, LXXI, 1985, pp. 297-318.
- SCHMITZ, H.-G.- "Moral oder Klugheit. Überlegungen zur Gestalt der Autonomie des Politischen im Denken Kants". *Kant-Studien*, 81, 4, 1990, pp. 413-434.
- SCHNEEWIND, J.B.- "The Use of Autonomy in Ethical Theory". En Heller, Sosna y Wellbery (eds.), *Reconstructing Individualism*, pp. 64-75.
- SCHNEEWIND, J.B. [1991].- "Natural Law, Skepticism and Methods of Ethics". *Journal of the History of Ideas*, LII, 1991, pp. 289-308.
- SCHOPENHAUER, A.- "El fundamento de la moral" (*Über die Grundlage der Moral*). En *Los dos problemas fundamentales de la ética*. Traducción, introducción y notas de Pilar López de Santamaría, Madrid, Siglo XXI, 1993.
- SCHRADER, G.A. [1951].- "Kant Presumed Repudiation of the 'Moral Argument' in the Opus Postumum: An Examination of Adickes' Interpretation". *Philosophy*, 26, 1951, pp. 507-536.
- [1960].- "Moral Autonomy". *The Journal of Philosophy*, LVII, nº 24, 1960, pp. 768 y 769.

- [1963].- "Autonomy, Heteronomy and Moral Imperatives". *Journal of Philosophy*, vol. 60, 1963.
- [1967].- "The Thing in Itself in Kantian Philosophy". En R.P. Wolff (ed.), *Kant. A Collection of Critical Essays*, 1967, pp. 172-188.
- [1981].- "The 'I' and the 'We': Reflections on the kantian Cogito". *Revue Internationale de Philosophie*, 35, nº 136-137, 1981, pp. 358-382.
- SCHULTZ.- *Kant*. Traducción de F. Payarols Casas de la edición original Hamburg, 1965. Barcelona, Labor, 1971.
- SCHÜRMANN, R.- "On Judging and Its Issue". En Schürmann (ed.), *The Public Realm*.
- SCHÜRMANN, R. (ed.).- *The Public Realm. Essays on Discursive Types in Political Philosophy*. Nueva York, State University of New York Press, 1989.
- SCHWARZSCHILD, S.S.- "Kantianism on the Death Penalty and Related Social Problems)". *Archiv für Rechts und Sozialphilosophie*, 1985, LXXI, 3, pp. 343-372.
- SCOTT, J.W.- *Kant on the Moral Life*. London, A. & C. Black, 1924.
- SCOTT-TAGGART, M.J.- "Recent Work on the Philosophy of Kant". En L.W. Beck (ed.), *Kant Studies Today*, pp. 1-71.
- SEEBOHM, T.- "Kant's Theory of Revolution". *Social Research*, 48, 1981, pp. 557-587.

- SEIDLER, V. J.- *Kant, Respect and Injustice. The Limits of Liberal Moral Theory*. Londres, Routledge and Kegan Paul, 1986.
- SELLARS, W. y HOSPERS, J. (eds.).- *Readings in Ethical Theory*. Prentice-Hall, Englewood Cliffs, 1970.
- SEN, A.K.- *Collective Choice and Individual Values*. San Francisco, Holden Day, 1970.
- SEN, A. y WILLIAMS, B. (eds.).- *Utilitarianism and Beyond*. Cambridge, Cambridge University Press, 1982.
- SEVILLA SEGURA, S. [1979].- *Análisis de los imperativos morales en Kant*. Valencia, Ed. Universidad de Valencia, 1979.
- [1989].- "Kant: razón histórica y razón trascendental". En Muguerza y R. Aramayo (eds.), *Kant después de Kant*, 1989, pp. 244-264.
- SHALGI, M.- "Universalized Maxims as Moral Laws. The Categorical Imperative Revisited". *Kant-Studien*, 67, 2, 1976, pp. 172-191.
- SHELL, S.M. [1978].- "Kant's Theory of Property". *Political Theory*, 6, nº 1, 1978, pp. 75-90.
- [1980].- *The Rights of Reason: A Study of Kant's Philosophy and Politics*. University of Toronto Press, 1980.
- SHOEMAKER, S.- *Personal Identity*. Oxford, B. Blackwell, 1984.
- SIDGWICK, H.- *The Methods of Ethics*. (7ª edic.) (Reedición inalterada de la 7ª ed. (1907) publicada por

- Macmillan), prefac. John Rawls, Indianapolis, Hackett Publ., 1981.
- SILBER, J.R. [1959].- "The Copernican Revolution in Ethics: The Good Reexamined". *Kant-Studien*, 51, 1959, pp. 85-101.
- [1959(II)].- "The Context of Kant's Ethical Thought". *Philosophical Quarterly*, 9, 1959, pp. 193-207.
- [1959(III)].- "Kant's Conception of the Highest Good as Immanent and Transcendent". *Philosophical Review*, 68, 1959, pp. 469-492.
- [1963].- "The Importance of the Highest Good in Kant's Ethics", *Ethics*, 73, 1963, pp. 179-197.
- [1974].- "Procedural Formalism in Kant's Ethics". *The Review of Metaphysics*, XXVIII, 1974, pp. 197-236.
- [1982].- "The Moral Good and the Natural Good in Kant's Ethics". *The Review of Metaphysics*, XXXVI, 2, 1982, pp. 397-437.
- [1983].- "Kant and the Mythic Roots" en L. S. Rouser, *Foundations of Ethics*. Notre Dame y Londres, University of Notre Dame Press, 1983.
- SINGER, M.G. [1954].- "The Categorical Imperative". *Philosophical Review*, 63, 1954, pp. 577-591.
- [1961].- *Generalization in Ethics*. New York, Knopf, 1961.
- [1983].- "Reconstructing the Groundwork". *Ethics*, 93, 1983, pp. 566-578.

- SKINNER, Q. [1978].- *The Foundations of Modern Political Thought*. Cambridge University, 1978.
- [1990].- "La idea de libertad negativa: perspectivas filosóficas e históricas". En Rorty, Schneewind, Skinner (eds.), *La Filosofía de la historia*, pp. 227-259.
- SKORPEN, E. [1972].- "Kant's Conception of the Autonomous Dual Self". En L.W. Beck (ed.), *Proceedings of the Third International Kant Congress*, 1972, pp. 528-534.
- [1981].- "Making Sense of Kant's Third Example". *Kant-Studien*, 72, 1981, pp. 414-429.
- SLOTE, M.- *From Morality to Virtue*. Oxford, Nueva York, Oxford Univ. Press.
- SMITH, N.K.- *A Commentary to Kant's "Critique of pure Reason"*. 1918 (1ª edición). Reimpresión de la segunda edición revisada y ampliada, New Jersey, Humanities, 1984.
- SMITH, S.G.- "Worthiness to be Happy and Kant's Concept of the Highest Good". *Kant-Studien*, 75, 1984, pp. 168-190.
- SOLARI, G. [1929].- "Kant e la dottrina penale della retribuzione". *Rivista Internazionale di Filosofia*, XX, 1929, pp. 25-58.
- [1932].- "L'indirizzo neokantiano nella filosofia del diritto". *Rivista di filosofia*, XXIII, 1932, pp. 319-355.

- [1939].- *Filosofía del diritto privato. I. Individualismo e diritto privato*. Torino, Giappichelli, 1939.
- [1940].- "La dottrina kantiana del matrimonio". *Rivista de Filosofia*, 1940, pp. 1-26.
- [1949].- *Studi Storici di Filosofia del Diritto*. Incluye, entre otros trabajos, "Scienza e metafisica del diritto in Kant", (1926) y "Il Concetto di Società in Kant", (*Rivista di Filosofia* XXV, 1934, Torino, Giappichelli, 1949.
- [1962].- *La Formazione Storica e Filosofica dello Stato Moderno*. Reedición de escritos publicados entre 1929 y 1931, 1ª ed. 1934, Torino, Giappichelli, 1962.
- SPRAGENS, T.- *The Irony of Liberal Reason*. University of Chicago Press, 1982.
- SPRIGGE, T.L.S.- *The Rational Foundations of Ethics*. Londres y Nueva York, Routledge and Kegan Paul, 1988, 2ª ed. 1990.
- STAMMLER, R.- *Tratado de Filosofía del Derecho*. Traducción de la segunda edición alemana por Wenceslao Roces, Madrid, Editora Nacional, 1980.
- STANGUENNEC, A.- *Hegel critique de Kant*. París, Presses Universitaires de France, 1985.
- STEDMAN, J.S.- "Kantian Philosophy and Sociological Method". *Sociology*, 14, 1980, pp. 99-111.



- 
- STEINER, H.- "Negative Liberty". *Proceedings of the Aristotelian Society*, 75 (1974-75), pp. 33-50.
- STERN, P.- "The Problem of History and Temporality in Kantian Ethics". *Review of Metaphysics*, 39, 1986, pp. 505-545.
- STRAUSS, L.- *Natural Right and History*. Chicago y Londres, The University of Chicago Press, 1971 (primera edición 1950).
- STRAWSON, P.F.- *Los límites del sentido. Ensayo sobre la "Crítica de la razón pura" de Kant*, traducción de Carlos Thiebaut de la 2ª edición inglesa de 1968, Madrid, Revista de Occidente, 1975.
- STÜKENBERG, J.H.W.- *The Life of Immanuel Kant*. Macmillan, London, 1882.
- SULLIVAN, R.- *I. Kant's Moral Theory*. Cambridge University Press, 1989.
- SWING, T.- *Kant's Transcendental Logic*. New Haven, Yale University Press, 1969.
- TAYLOR, C. [1982].- "The Diversity of Goods". En Sen y Williams (eds.), *Utilitarianism and Beyond*, pp. 129-144.
- [1984].- "Kant's Theory of Freedom". En Pelczynski y Gray (eds.), *Conceptions of liberty....*, 1984, pp. 100-123.
- [1989].- *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*. Cambridge University Press, 1989. (2ª ed. 1992).
- TAYLOR, R.- *Action & Purpose*, New Jersey, Prentice Hall, 1966.
-

- TEALE, A.E.- *Kantian Ethics*. London, Oxford University Press, 1951.
- TEUBER, A.- "Kant's Respect for Persons". *Political Theory*, vol. 11, nº 3, 1983, pp. 369-392.
- THIEBAUT, C. [1984].- "Las racionalidades del contrato social: Kant en Rawls". *Zona Abierta*, 32, 1984, pp. 117-159.
- [1987].- "De nuevo, criticando al liberalismo". *Arbor*, nº 503-504, LXXVIII, 1987, pp. 147-162.
- [1989].- "¿Por qué y cómo todavía Kant? (Algunas consideraciones tentativas sobre las relecturas y críticas contemporáneas del criticismo kantiano en las tradiciones analíticas, neoaristotélica y marxista, con especial detenimiento en la primera)". En Muguerza y R. Aramayo (eds.), *Kant después de Kant*, 1989, pp. 612-629.
- [1991].- "¿La emancipación desvanecida?". En C. Thiebaut (ed.), *La herencia ética de la ilustración* 1991, pp. 198-218.
- [1992].- *Los límites de la comunidad. (Las críticas comunitaristas y neoaristotélicas al programa moderno)*. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1992.
- [1991].- *La herencia ética de la ilustración*. Barcelona, Crítica, 1991.
- TIMMONS, M.- "McCarthy on Practical Necessitation in Kant". *Kant-Studien*, 80, 2, 1989, pp. 199-207.

- 
- TONELLI, G. [1964].- "Deux sources britanniques ou oubliées de la morale kantienne". En *Mélanges Alexandre Koyré*, París, Hermann, 1964, pp. 496-505 (reed. en *Da Leibniz a Kant*).
- [1987(I)].- "L'Ambiente Storico-Culturale di Königsberg e la Formazione della Filosofia Kantiana". Trad. del original alemán de 1975, en Cesa, C. (ed.), *Da Leibniz a Kant. Saggi sul pensiero del Settecento*, Napoli, Prismi ed. 1987, pp. 149-168.
- [1987(II)].- "Due Fonti, Inglesi Dimenticate della Morale kantiana". Trad. del original francés de 1964, en Cesa, C. (ed.), *Da Leibniz a Kant*, 1987, pp. 249-256.
- TORRETTI, R.- *Manuel Kant: Estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica*. Ediciones de la Universidad de Chile, 1967, 2ª ed. Buenos Aires, Ed. Charcos, 1980.
- TORREVEJANO, M.- "Libertad e historia". En Muguerza y R. Aramayo (eds.), *Kant después de Kant*, pp. 265-282.
- [1982].- *razón y metafísica en Kant*. Madrid, Narcea de Ediciones, 1982.
- TOSEL, A.- *Kant révolutionnaire. Droit et politique*. París, Presses Universitaires de France, 1988.
- TOULMIN, S. [1964].- *An Examination of the Place of Reason in Ethics*. Cambridge University Press, 1950, quinta reimpresión 1964. Traducción castellana

- TEALE, A.E.- *Kantian Ethics*. London, Oxford University Press, 1951.
- TEUBER, A.- "Kant's Respect for Persons". *Political Theory*, vol. 11, nº 3, 1983, pp. 369-392.
- THIEBAUT, C. [1984].- "Las racionalidades del contrato social: Kant en Rawls". *Zona Abierta*, 32, 1984, pp. 117-159.
- [1987].- "De nuevo, criticando al liberalismo". *Arbor*, nº 503-504, LXXVIII, 1987, pp. 147-162.
- [1989].- "¿Por qué y cómo todavía Kant? (Algunas consideraciones tentativas sobre las relecturas y críticas contemporáneas del criticismo kantiano en las tradiciones analíticas, neoaristotélica y marxista, con especial detenimiento en la primera)". En Muguerza y R. Aramayo (eds.), *Kant después de Kant*, 1989, pp. 612-629.
- [1991].- "¿La emancipación desvanecida?". En C. Thiebaut (ed.), *La herencia ética de la ilustración* 1991, pp. 198-218.
- [1992].- *Los límites de la comunidad. (Las críticas comunitaristas y neoaristotélicas al programa moderno)*. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1992.
- [1991].- *La herencia ética de la ilustración*. Barcelona, Crítica, 1991.
- TIMMONS, M.- "McCarthy on Practical Necessitation in Kant". *Kant-Studien*, 80, 2, 1989, pp. 199-207.

- TONELLI, G. [1964].- "Deux sources britanniques ou oubliées de la morale kantienne". En *Mélanges Alexandre Koyré*, París, Hermann, 1964, pp. 496-505 (reed. en *Da Leibniz a Kant*).
- [1987(I)].- "L'Ambiente Storico-Culturale di Königsberg e la Formazione della Filosofia Kantiana". Trad. del original alemán de 1975, en Cesa, C. (ed.), *Da Leibniz a Kant. Saggi sul pensiero del Settecento*, Napoli, Prismi ed. 1987, pp. 149-168.
- [1987(II)].- "Due Fonti, Inglesi Dimenticate della Morale kantiana". Trad. del original francés de 1964, en Cesa, C. (ed.), *Da Leibniz a Kant*, 1987, pp. 249-256.
- TORRETTI, R.- *Manuel Kant: Estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica*. Ediciones de la Universidad de Chile, 1967, 2ª ed. Buenos Aires, Ed. Charcos, 1980.
- TORREVEJANO, M.- "Libertad e historia". En Muguerza y R. Aramayo (eds.), *Kant después de Kant*, pp. 265-282.
- [1982].- *razón y metafísica en Kant*. Madrid, Narcea de Ediciones, 1982.
- TOSEL, A.- *Kant révolutionnaire. Droit et politique*. París, Presses Universitaires de France, 1988.
- TOULMIN, S. [1964].- *An Examination of the Place of Reason in Ethics*. Cambridge University Press, 1950, quinta reimpresión 1964. Traducción castellana

- de I.F. Ariza, Madrid, Revista de Occidente, 1964 (reedición en Alianza Editorial, 1979).
- TREVES, R.- *Il diritto come relazione. Saggio critico sul neo-kantismo contemporaneo*. Torino, 1934.
- TRIAS, E.- "Etica y Estética (Kant, Wittgenstein, Hegel). En *VVAA Estudios sobre la "Crítica del Juicio"*, pp. 75-87.
- TULLY, J.- *A Discourse on Property. John Locke and His Adversaries*. Cambridge University Press, 1980.
- URBAN, W.M.- "Kant and Modern Axiology". En Whitney y Bowers (eds.), *The Heritage of Kant*, 1962, pp. 305-320.
- VALCÁRCEL, A.- *Hegel y la Etica. Sobre la superación de la mera moral*. Prólogo de Javier Muguerza, Barcelona, Anthropos, 1988.
- VALLESPÍN OÑA, F.- *Nuevas Teorías del Contrato Social: John Rawls, Robert Nozick y James Buchanan*. Madrid, Alianza Editorial, 1985.
- VAN DE PITTE, F.P.- *Kant as Philosophical Anthropologist*. La Haya, Martinus Nijhoff, 1971.
- VANNI ROVIGHI, S.- *Introducción al Estudio de Kant*. Traducción Ramón Ceñal, Madrid, Ed. Fax, 1949.
- VEATCH, H.B.- "Is Kant the Gray Eminence of Contemporary Ethical Theory?". *Ethics*, 90, 1980, pp. 218-238.
- VELKLEY, R.L.- *Freedom and the End of Reason. On the Moral Foundation of Kant's Critical Philosophy*. Chicago y Londres, The University Of Chicago Press, 1989.

- 
- VENTURI, F.- *Utopia and Reform in the Enlightenment*.  
Cambridge University Press, 1971.
- VERNEAUX, R. [1967].- *Le Vocabulaire de Kant. Doctrines et méthodes*. París, Aubier-Montaigne, 1967.
- [1968].- *Crítica de la "Crítica de la razón pura"*. Traducción de J. Martín Regalado, de la edición francesa de 1972, Madrid, Rialp, 1968.
- [1982].- *Immanuel Kant: Las tres críticas*. Trad. de Manuel Olasagasti, Madrid, Ed. Magisterio español, 1987.
- VERRA, V. (ed.).- *Hegel interprete di Kant*. Napoli, Prismi, 1981.
- VIALATOUX, J.- *La Morale de Kant*. París, Presses Universitaires de France, 1956.
- VILAR, G.- "El concepto de bien supremo en Kant". En Muguerza y R. Aramayo (eds.), *Kant después de Kant*, pp. 117-133.
- VILLACAÑAS BERLANGA, J.L. [1980].- *La formación de la crítica de la razón pura*. Universidad de Valencia, 1980.
- [1980(II)].- "Las tesis de Kant sobre la noción de existencia". *Teorema*, X, 1, 1980, pp. 55-84.
- [1982].- "Sobre los problemas de la metacrítica a la *Kritik der reinen Vernunft*". En C. Flórez y M. Alvarez, *Estudios sobre Kant y Hegel*, pp. 27-58.

- [1984].- "El problema de la subjetividad en Kant". *Teorema*, vol. XIV, núms. 3-4, 1984, pp. 407-459.
- [1985].- *La filosofía teórica de Kant*. Valencia, Gules, 1985.
- [1987].- *Racionalidad crítica. Introducción a la filosofía de Kant*. Madrid, Tecnos, 1987.
- [1989].- "Razón y Beruf: el problema de la eticidad en Kant y Weber". En Muguerza y R. Aramayo (eds.), *Kant después de Kant*, 1989, pp. 501-529.
- [1990].- "Naturaleza y razón: Kant filósofo del clasicismo". En VVAA, *Estudios sobre la "Crítica del Juicio"*, pp. 13-74.
- [1993].- "Expulsión y paraíso: mitología e historia de la razón en Kant". *Pensamiento*, vol. 49, 193, 1993, pp. 63-98.
- VILLEY, M. [1962].- *Leçons d'histoire de la philosophie du Droit*. 2ª ed., París, Dalloz, 1962.
- [1976].- "La Rechtslehre de Kant". En *Critique de la pensée juridique moderne (Douze autres essais)*. París, Dalloz, 1976.
- VITIELLO, V.- "Oltre l'ethos: la morale kantiana". En Fabris y Bacelli (eds.), *A partire da Kant*, pp. 47-68.
- VITIER, M.- *Kant. Iniciación a su filosofía*. La Habana, Universidad Central de las Villas, 1958.



- VITUCCI, P.- "La volontà contrattuale: vicende e sviluppi della concezione kantiana del contratto". *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, XLV, 1968, pp. 148 y ss.
- VLACHOS, G. [1962].- *La pensée politique de Kant*. París, Presses Universitaires de France, 1962.
- [1964].- "L'Influence de Rousseau sur la conception du contrat social chez Kant et chez Fichte". En *Études sur le Contrat Social de Rousseau*, París, Les Belles Letres, 1964, pp. 459-476.
- VLEESCHAUWER, H.-J. de [1934].- *La déduction transcendentale dans l'oeuvre de Kant*, 3 vols. Antwerpen, París, Champion/Martinus Nijhoff, 1934.
- [1962].- *La evolución del pensamiento kantiano. Historia de una doctrina*. Traducción de Ricardo Guerra de la edición francesa de 1939, México, U.N.A.M., 1962.
- VORLÄNDER, K.- *Kant, Fichte, Hegel y el Socialismo*. Traducción de Javier Benet, Introducción de José Luis Villacañas, Valencia, Natán, 1987.
- VUILLEMIN, J.- *Physique et métaphysique kantiennes*. París, Presses Universitaires de France, 1955.
- VVAA [1962].- "La Philosophie politique de Kant". *Annales de Philosophie Politique*, Institut International de Philosophie Politique, 4, 1962.

- [1979].- *Powers, Possessions & Freedoms. Essays in Honor of C.B. Macpherson*. Toronto, University of Toronto Press, 1979.
- [1982].- *L'Héritage de Kant*. (Mèlanges Philosophiques offerts au P. Marcel Réguier), París, Beauchesne, 1982.
- VVAA [1987].- *Eticidad y Estado en el idealismo Alemán*. Valencia, Natán, 1987.
- [1990].- *Estudios sobre la "Crítica del Juicio"*. Madrid, Visor/Centro Superior de Investigaciones Científicas, 1990.
- WALDRON, J. [1981].- "A Right to Do Wrong". *Ethics*, 92 (Número Monográfico *Rights*), 1981, pp. 21-39.
- [1987].- "Theoretical Foundations of Liberalism". *Philosophical Quarterly*, 37, 147, 1987, pp. 127-151.
- WALKER, R.C.S. [1978].- *Kant*. Oxford, Routledge & Kegan Paul, 1978.
- [1982].- *Kant on Pure Reason*. Londres, etc., Oxford University Press, 1982.
- WALSH, W.H. [1967].- "Categories". En R.P. Wolff (ed.), *Kant. A Collection of Critical Essays*, 1967, pp. 54-70.
- [1975].- *Kant's Criticism of Metaphysics*. Edinburgh, Edinburgh University Press, 1975.
- [1976].- *La ética hegeliana*. Traducción de Esperanza Guisán de la edición inglesa de 1969, Valencia, Fernando Torres, 1976.

- [1987].- "Kant as seen by Hegel". En S. Priest (ed.), *Hegel Critique of Kant*, 1987, pp. 205-220.
- WARD, K. [1971].- "Kant's Teleological Ethics". *The Philosophical Quarterly*, Vol. 21, nº 85, 1971, pp. 337-352.
- WARD, K. [1972].- *The Development of Kant's View of Ethics*. Londres/New York, Blackwell, 1972.
- WASSMER, T.A.- "Responsibility and Pleasure in Kantian Morality". *Kant-Studien*, vol. 52, 1960, pp. 452-466.
- WATSON, S.L.- "Kant on Autonomy, The Ends of Humanity and the Possibility of Morality". *Kant-Studien*, 77, 2, 1986, pp. 165-181.
- WEIL, E. [1962].- "Kant et le problème de la politique". En VVAA, *La philosophie politique de Kant Annales de philosophie politique*, 4, 1962, pp. 1-32.
- [1982].- *Problèmes kantians*. 2ª ed. (revisada y aumentada). París, J. Vrin, 1982 (primera edición, 1962).
- WEILER, G.- "Kant's Question 'What is Man?'". *Philosophy of Social Sciences*, 10, 1980, pp. 1-24.
- WEINRIB, E.J.- "Law as a Kantian Idea of Reason". *Columbia Law Review*, 87, 3, 1987, pp. 472-508.
- WELDON, T.D.- *Kant's Critique of Pure Reason*. Oxford, The Clarendon Press, 1958.

- WELLMER, A.- "Modelos de libertad en el mundo moderno". En C. Thiebaut (ed.), *La herencia ética de la Ilustración*, pp. 104-135.
- [1986].- *Ethik und Dialog. Elemente des moralischen Urteils bei Kant und in der Diskursethik*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986.
- WENZEL, U.J.- "Recht und Moral der Vernunft. Kants Rechtslehre: Neue Literatur und neue Editionen". *Archiv für Recht und Sozialphilosophie*, LXXVI, 1990, pp. 227-243.
- WERKMEISTER, W. H.- *Kant. The Architectonic and Development of his Philosophy*. La Salle, Ill., Open Court, 1980.
- WHITNEY, G.T. y BOWERS, D.F. (eds.).- *The Heritage of Kant*, New York, Russell & Russell, 1962 (primera edición, Princeton, 1939).
- WILCOX, W.H.- "Egoists, Consequentialists, and Their Friends". *Philosophy & Public Affairs*, vol. 16, nº 1, 1987, pp. 73-85.
- WILLEY, T.E.- *Back to Kant (The Revival of Kantianism in German Social and Historical Thought, 1860-1914)*. Detroit, Wayne State University Press, 1978.
- WILLIAMS, B. [1972].- *Morality. An Introduction to Ethics*. Cambridge University Press, 1972.
- [1976].- "Persons, Character & Morality". En A.O. Rorty (ed.), *The Identities of Persons*,

- 
- Berkeley, University of California Press, 1976,  
pp. 197-216.
- [1985].- *Ethics and the Limits of Philosophy*.  
Cambridge (Mass.), Harvard University Press,  
1985.
- WILLIAMS, H. [1977].- "Kant's Concepts of Property".  
*Philosophical Quarterly*, 27, 1977, pp. 32-40.
- [1983].- *Kant's Political Philosophy*. Oxford,  
Blackwell, 1983.
- [1987].- "Politics and Philosophy in Kant and  
Hegel". En S. Priest (ed.), *Hegel's Critique of  
Kant*, 1987, pp. 195-204.
- [1992].- "Morality or Prudence?". *Kant-Studien*,  
83, 2, 1992, pp. 222-225.
- WILLIAMS, T.C.- *The Concept of the Categorical Imperative*.  
New York, Oxford University Press, 1968.
- WINCH, P.- *Ethics and Action*. Londres, Routledge & Kagan  
Paul, 1972.
- WOLF, F.O. [1972].- "Kant and Hobbes Concerning the  
Foundations of Political Philosophy". En L.W.  
Beck (ed.), *Proceedings of the Third  
International Kant Congress*, Dordrecht, Reidel,  
1972, pp. 607-613.
- WOLFF, R.P. (ed.) [1967].- *Kant. A Collection of Critical  
Essays*. New York, Doubleday & Co., 1967.
- (ed.) [1969].- *Kant: Foundations of the  
Metaphysics of Morals. Text and Critical Essays*.  
Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1969.

- [1963].- *Kant's Theory of Mental Activity*.  
Cambridge, Harvard University Press, 1963.
- [1973].- *The Autonomy of Reason. A Commentary on  
Kant's Groundwork of the Metaphysic of Morals*.  
New York, Harper & Row, 1973.
- [1981].- *Para comprender a Rawls. Una  
reconstrucción y una crítica de la Teoría de la  
Justicia*. Trad. de Marcial Suárez, México, Fondo  
de Cultura Económica, 1981.
- WOOD, A.W. [1970].- *Kant's Moral Religion*. Ithaca, Cornell  
University Press, 1970.
- [1972].- "Kant on False Promises". En L.W. Beck  
(ed.), *Proceedings of the Third International  
Kant Congress*, Reidel, Dordrecht, 1972, pp. 614-  
619.
- WRIGHT, G.H. von.- *The Varieties of Goodness*. Routledge and  
Kegan Paul, Londres, 1963.
- YOUNG, R.- "The Value of Autonomy". *Philosophical  
Quarterly*, 32, 126, 1982, pp. 35-43.
- [1988].- "Autonomy and Egalitarianism". *Political  
Studies*, XXXVI, 1988, pp. 663-679.
- YOVEL, Y. [1972].- "The Highest Good and History of Kant's  
Thought". *Archiv für Geschichte der Philosophie*,  
54 (1972), pp. 238-283.
- [1980].- *Kant and the Philosophy of History*.  
Princeton, Princeton University Press, 1980.
- [1989].- "The Interests of Reason:  
From Metaphysics to Moral History". En Y. Yovel

---

(ed.), *Kant's Practical Philosophy Reconsidered*,  
pp. 135-148.

----- (ed.) [1989].- *Kant's Practical Philosophy  
Reconsidered (Papers presented at the Seventh  
Jerusalem Philosophical Encounter, December,  
1986)*. Dordrecht, Kluwer, 1989.

ZAC, S.- "Kant, les stoïciens et le christianisme". *Revue  
de Métaphysique et de Morale*, nº 2, 1972, pp.  
137-165.

ZELDIN, M.B.- "The Summum Bonum, the Moral Law, and the  
Existence of God". *Kant-Studien*, 62, 1971, pp.  
43-54.

ZUBIRI, X.- *Cinco lecciones de Filosofía*. (Lecc. 1. "Kant,  
el prólogo a la segunda edición de la *Crítica de  
la razón pura*"). Madrid, Sociedad de Estudios y  
Publicaciones, 1963.

REUNIDO EL TRIBUNAL QUE SUCEDE EN EL AÑO DE  
LA LEY, A LA CANTIDAD DE ENTE TIPO  
JUDICIAL CON LA CENSURA DE APTO CON LAUDE  
MAD. 9 Mayo 74

Es O

Alfons

Emilio

Julian Caffod.

May